ORIGENE

OMELIE SUL CANTICO DEI CANTICI

a cura
di Manlio Simonetti

FONDAZIONE LORENZO VALLA
ARNOLDO MONDADORI EDITORE

Questo volume è stato pubblicato
con il contributo del
CREDIOP S.p.A.
e della Banca d'Italia

ISBN 88-04-42287-4

Grafica di Vittorio Merico

I edizione marzo 1998

INDICE

INTRODUZIONE

I

Il *Cantico dei cantici* e la sua interpretazione nella Chiesa antica

1. *Il «Cantico dei cantici» in ambiente giudaico.* Il *Cantico dei cantici* si presenta a chi legge come un poema d'amore in lingua ebraica, espresso dai due protagonisti in canti alterni di tono fortemente erotico e ambientato prevalentemente in una cornice pastorale di maniera[1]. Il *Cantico* si apre con «Cantico dei cantici, che è di Salomone», e la tradizione sia giudaica sia cristiana, unanime, attribuisce la paternità dell'opera a questo famoso re d'Israele, vissuto nel X secolo a.C.: ma la critica moderna esclude l'attendibilità di tale attribuzione e considera lo scritto ben più tardo, anche se, come vedremo or ora, è tutt'altro che concorde sulla datazione da proporre. Anche a interpretarlo in senso rigorosamente letterale, il *Cantico* presenta notevole difficoltà, perché non appare chiara la linea di svolgimento che collega uno con l'altro i vari canti, e diventa perciò spesso difficile distinguerli plausibilmente uno dall'altro e ripartirli con esattezza tra i due protagonisti. Quello femminile si presenta con caratteri non sempre coerenti e perciò sotto diversi aspetti; e, oltre ai due protagonisti, pare doversi ammettere almeno un altro personaggio di contorno, rappresentato da un coro di fanciulle, ma – come vedremo – Origene ritenne di poter individuare, accanto a questo, anche un coro di giovani. Per altro, tutte queste difficoltà appaiono, in definitiva, di modesto spessore di fronte al problema fondamentale che presenta l'opera e che divide tuttora gli studiosi,

[1] Per questo quanto mai sommario ragguaglio sul *Cantico* in ambiente giudaico mi sono servito dei seguenti sussidi: W. Riedel, *Die Auslegung des Hohenliedes in der judischen Gemeinde und der griechischen Kirche*, Leipzig 1898, pp. 1-45; J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Roma 1954; A. Robert - R. Tournay - A. Feuillet, *Le Cantique des cantiques*, Paris 1963; G. Garbini, *Cantico dei cantici*, Brescia 1992; U. Neri, *Il Cantico dei cantici. Targum e antiche interpretazioni ebraiche*, Roma 1976.

vale a dire, quale significato si debba attribuire a questo poema, o meglio, a questo insieme di canti d'amore: se letterale ovvero allegorico.

Le più antiche testimonianze giudaiche sul *Cantico*, che risalgono all'inizio del III secolo d.C. (*Mishna*), attestano con sicurezza che l'opera era stata compresa nel canone dei libri divinamente ispirati, cioè faceva parte della Sacra Scrittura, e più esattamente della terza parte, dopo la Legge e i Profeti, quella dei cosiddetti *Ketubim*, Agiografi. Ma nel contempo queste stesse testimonianze danno a vedere che l'inserimento del *Cantico* nel canone scritturistico aveva suscitato, alla pari di quello dell'*Ecclesiaste*, contestazioni e difficoltà. Se il famoso Rabbi Aqiba, attivo agli inizi del II secolo, giunse ad affermare che tutto il corso del tempo (o il mondo intero) non è degno del giorno in cui questo libro fu dato a Israele, l'iperbolica affermazione induce facilmente a ipotizzare un contesto polemico, tanto più che lo stesso Aqiba ebbe occasione di maledire chi adibiva il *Cantico* a uso profano, cantandolo in un banchetto (o in un'osteria). È evidente che il contenuto del *Cantico*, completamente profano, e il suo linguaggio fortemente erotico avevano suscitato perplessità di fronte alla proposta di considerarlo ispirato alla pari degli altri libri della Scrittura: per arrivare a tanto, infatti, era necessario apprezzare il contenuto dell'opera come completamente allegorico, identificando cioè nei due personaggi principali Dio e Israele, e perciò contestualizzando i canti d'amore, che essi si scambiano, nella trama del tema, largamente attestato nella tradizione profetica, del rapporto sponsale che lega Israele al suo Dio. Ma per fondare questo significato era necessario interpretare il *Cantico* in modo da escluderne del tutto il significato meramente letterale, e anche questo momento decisivo per la fortuna dell'opera ci è testimoniato: «Abba Saul diceva: "All'inizio dicevano che *Proverbi*, *Cantico dei cantici* ed *Ecclesiaste* non erano canonici; poi dissero che erano soltanto scritti sapienziali e che non appartenevano alle Scritture. Li hanno alzati e abbassati, finché non vennero gli uomini della Grande Sinagoga e li interpretarono"»[1].

Una volta assodato che l'inserimento del *Cantico* nel novero degli scritti ispirati fu reso possibile dall'interpretazione comple-

[1] La traduzione è di Garbini, pp. 17-8, e concorda sostanzialmente con quella di Robert, p. 42.

tamente allegorica del suo contenuto, resta aperto l'interrogativo primario, se cioè nell'intenzione dell'ignoto autore i suoi canti d'amore avessero già un valore simbolico di significato religioso ovvero fossero da intendere letteralmente, cioè soltanto per quello che si presentano a immediata lettura, canti d'amore profano. La questione è controversa, in quanto ambedue le soluzioni trovano tuttora convinti sostenitori: ai fini dello specifico discorso che andiamo svolgendo, è sufficiente precisare che Robert ha sostenuto il significato già originariamente allegorico del *Cantico*, mentre di recente Garbini ha riproposto la tesi opposta. Quanto alla prima tesi, basterà rilevare che, secondo i suoi sostenitori, il significato allegorico dell'opera, espressione dell'amore che lega tra loro Dio e Israele, viene riportato, al di là dell'interpretazione che ne permise l'inserimento nel canone scritturistico, all'intenzione stessa dell'autore, che, secondo Robert (p. 20), avrebbe composto il suo poemetto verso la fine del V secolo. Quanto all'altra tesi, Garbini (p. 11 sgg.) l'ha nuovamente proposta facendosi forte di svariati riscontri che, già a partire da Grozio, sono stati messi in luce tra il *Cantico* da una parte e Teocrito dall'altra: riscontri che i sostenitori dell'originario valore simbolico dell'opera considerano nel complesso casuali e di scarso significato[1], e ai quali invece Garbini attribuisce valore decisivo ai fini di una ricostruzione radicale del *Cantico*: l'opera sarebbe costituita da una serie di epigrammi, tra loro collegati, che hanno per oggetto un amore quanto mai fisico e che sarebbero stati composti, più o meno, nel I secolo a.C., da un giudeo fortemente ellenizzato, in dichiarata polemica con la letteratura d'intonazione sapienziale. L'interpretazione in senso religioso dell'opera, che fu proposta per tempo, avrebbe anche spinto a modificare il testo. «La mancanza della notazione vocalica rendeva molto facile il cambiamento del senso, senza nemmeno toccare il testo scritto [...] ma quando ciò non bastava, si interveniva sul testo, con qualche paroletta aggiunta o tolta o, più spesso, con minuti mutamenti grafici (uno o due segni) sufficienti a cambiare totalmente il senso di una parola o di una frase» (p. 18), col risultato di alleggerire alquanto l'originariamente più insistito tono erotico del poemetto. Non intendo prendere posizione su una questione che esula dalle mie competenze specifiche, tanto più che tutti i testi di cui diretta-

[1] Cfr. Robert, p. 377 sgg., che presenta l'elenco di tutti i riscontri.

mente o indirettamente ci occupiamo presuppongono pacificamente il valore simbolico dell'intero *Cantico*: non posso però esimermi dal rilevare che l'ipotesi di Garbini merita di essere attentamente considerata: il complesso dei riscontri tra il *Cantico* e Teocrito non mi pare trascurabile quanto sembra ai sostenitori dell'origine allegorica e sacrale del testo, e la fusione dell'elemento erotico con quello bucolico richiama da presso la poesia ellenistica.

A noi interessa soprattutto rilevare che il *Cantico* fu interpretato per tempo attribuendogli il significato religioso che s'è detto, e questa interpretazione, rimuovendo ogni difficoltà e permettendo che l'opera giungesse fino a noi, è rimasta lungamente stabile, in ambiente giudaico, nell'allegoria di base, sposo come Dio, sposa come Israele. Fissato questo punto, bisogna però scendere molto in basso per incontrare attestazioni concrete di tale interpretazione: infatti il testimone più antico, il *Targum del Cantico*[1], rimonta a età piuttosto tarda e lo si colloca più nell'VIII che nel VII secolo, cioè in un'epoca posteriore di mezzo millennio al primo commentario di parte cristiana a noi pervenuto, quello di Ippolito. Per noi qui è sufficiente accennare che in questo *Targum* la parafrasi del testo biblico è talmente larga e, in definitiva, lontana dalla lettera del testo da apparire un vero e proprio breve commento. Come di norma nei *Targumin*, l'interpretazione è storicizzante: dopo un'introduzione che apprezza il *Cantico* di Salomone come il più glorioso nel contesto dei cantici dell'Antico Testamento, l'amore di Dio per Israele e l'amore non sempre fedele da parte di Israele sono puntualizzati in episodi storici, che riguardano soprattutto l'esodo degli Israeliti dall'Egitto e la consegna delle tavole della Legge al popolo per tramite di Mosè. Perché il lettore abbia idea di questo modo d'interpretare, adduco qui un solo esempio, rimandando, per una documentazione più estesa, alle note di commento: dopo la citazione di *Cant.* 2, 15 «Prendeteci le volpi, le piccole volpi che devastano le vigne», segue la spiegazione: «Dopo che ebbero passato il mare, i figli d'Israele mormorarono a motivo dell'acqua: allora venne contro di loro l'empio Amalek, che serba odio contro di loro a causa della primogenitura e della benedizione che Giacobbe loro padre aveva tolto a Esaù, e

[1] «Il termine *targum*, di per sé, significa semplicemente "traduzione" o "interpretazione"; ma, in senso più specifico, esso designa le antiche versioni-parafrasi dei testi sacri composte in lingua aramaica» (Neri, *Targum*, p. 15).

venne ad attaccare battaglia contro Israele, perché essi avevano violato i precetti della Legge» (trad. Neri).

2. *Alle origini dell'interpretazione patristica.* I cristiani mutuarono dai giudei l'uso della Sacra Scrittura come fondamento divinamente ispirato di vita e dottrina, e non sembra che abbiano avvertito alcuna remora ad accogliere anche il *Cantico dei cantici*. Non è facile, per altro, trovarne traccia nella letteratura dei primi due secoli, non dico citazioni esplicite ma neppure segno plausibile della sua influenza: per comprendere infatti la presenza del tema sponsale (Cristo e la Chiesa, Cristo e i fedeli) nelle lettere di Paolo è sufficiente riandare al tema profetico di Israele sposa di Dio, ed è ipotesi tutt'altro che solida scorgere un influsso del *Cantico* nella presentazione di Giovanni Battista quale amico dello sposo che gioisce alla voce di lui, come leggiamo nel Vangelo di Giovanni (3, 29). Basterà accennare ancora a due passi dell'*Apocalisse*: in 3, 20 «ecco sto alla porta e busso: se uno udirà la mia voce e aprirà la porta» si è avvertita l'eco di *Cant.* 5, 2 «Voce del mio amato; bussa alla porta. Aprimi, sorella mia»; e l'immagine della donna di 12, 1, rivestita di sole, cinta di stelle, con la luna sotto i piedi, è stata accostata a *Cant.* 6, 10 «Chi è costei che s'affaccia come l'aurora, bella come la luna, splendente come il sole?»[1]. Ben poca cosa, come si vede, e largamente ipotetica; in condizioni ancora peggiori ci troviamo con la letteratura post-testamentaria, dove è arduo identificare anche una minima traccia del *Cantico*, finché verso la fine del II-inizio del III secolo ci imbattiamo addirittura in un commentario, quello di Ippolito.

Questo autore d'ambiente asiatico fu il primo, a nostra conoscenza, che trasferì nella Chiesa cattolica il genere letterario del commentario biblico, al quale gli gnostici avevano dato inizio qualche decennio prima richiamandosi al commentario grammaticale e/o filosofico in uso nelle scuole superiori greche e inaugurando così la vera e propria esegesi patristica. Infatti prima di questi inizi si può parlare soltanto di esegesi indiretta, in quanto ci si serviva di passi tratti dall'Antico Testamento, e poi anche dal Nuovo Testamento, soltanto al fine di confermare con l'auto-

[1] Cfr. A. Feuillet, *Le Cantique des cantiques et l'Apocalypse*, «Recherches de science religieuse» XLIX 1961, p. 321 sgg.

rità della Sacra Scrittura argomentazioni d'ordine dottrinale, disciplinare, parenetico, ecc. In contesti di questo genere, spesso polemici nei confronti di giudei ed eretici, a partire già dai primordi della vita della Chiesa si era gradualmente affermata la lettura cristologica dell'Antico Testamento: i cristiani consideravano i testi ereditati dai giudei, in polemica con loro, principalmente come preannuncio profetico di Cristo, il futuro Messia; e già con Paolo, per ispessire la testimonianza antica su Cristo, si era fatto ricorso all'interpretazione allegorica di alcuni testi e personaggi antichi: Ismaele e Isacco, al di là del loro significato storico, avevano preannunciato simbolicamente giudei e cristiani (*Ep. Gal.* 4, 23-4). Questo tipo di lettura cristologica dell'Antico Testamento, largamente allegorizzante, si era progressivamente dilatato soprattutto in polemica con gli eretici (gnostici e marcioniti) che negavano valore all'Antico Testamento e al suo Dio: infatti, al fine di affermare la validità di quelle scritture giudaiche in comunità cristiane ormai in prevalenza d'origine pagana e perciò estranee ai giudei e alle loro tradizioni, se ne era dilatato il significato cristologico, che permetteva di unificare Antico e Nuovo Testamento in una progressione ascendente: l'Antico Testamento ha preannunciato con profezie e simboli la verità che si è compiutamente rivelata nel Nuovo.

In un ambiente aduso a questo modo di leggere l'Antico Testamento riusciva quanto mai agevole, addirittura naturale, interpretare il *Cantico* in modo allegorico, e altrettanto naturale riusciva il trasferimento dei due sposi da Dio e Israele a Cristo e la Chiesa. Certamente anteriore a Ippolito, questa base interpretativa è stata da lui assunta e sviluppata nel suo commentario. Esso, originariamente dettato in greco, ci è giunto in una versione in lingua georgiana, e così come oggi lo leggiamo si estende dall'inizio del *Cantico* fino a 3, 7, con qualche lacuna[1]. Il testo del *Cantico* è ripartito in lemmi piuttosto brevi, cui segue l'interpretazione, che applica ai vari dettagli del testo l'interpretazione cristologica ed ecclesiale di base, in modo piuttosto vario; l'interpretazione a volte è fin troppo estesa mentre altre volte fin troppo concisa, e il rapporto dell'interpretazione col lemma è in genere molto libero, senza preoccupazioni di coerenza. Mi limito a pochi esempi, rinviando per maggiori dettagli alle note di com-

[1] Per il testo, edito e tradotto in latino da G. Garitte, cfr. *CSCO* CCLXIV, p. 23 sgg.

mento: il profumo dello sposo (*Cant.* 1, 3) è simbolo della generazione del Logos e della successiva incarnazione; la nerezza della sposa (1, 5) è simbolo dei passati peccati della Chiesa; la vigna di Engaddi (1, 14) è simbolo della croce; il soffitto della casa (1, 17) è simbolo degli apostoli; le volpi (2, 15) sono simbolo degli eretici. In apertura Ippolito collega il *Cantico* con gli altri due libri attribuiti a Salomone, *Proverbi* ed *Ecclesiaste*, con interpretazione trinitaria, per cui i tre libri simboleggiano le tre persone divine; e successivamente ragguaglia il lettore sulla produzione letteraria che la Scrittura attribuiva a Salomone, molto più estesa rispetto ai tre libri superstiti.

3. *Il commentario di Origene.* Origene ebbe occasione d'interpretare il *Cantico* già in un breve commentario giovanile, di cui è giunto a noi, per via indiretta, un solo frammento. Tornò sull'opera in età molto più matura in due riprese: intorno al 240 dettò un commentario completo del poemetto in dieci libri, che fissava per iscritto l'insegnamento da lui tenuto nella scuola, e nel 245 circa predicò e fece pubblicare un breve ciclo di due omelie. Quest'ultimo scritto rappresenta l'oggetto specifico della nostra edizione commentata, e per l'illustrazione preliminare si rinvia alla seconda parte di questa Introduzione: qui invece ci soffermiamo sul commentario, dato lo stretto collegamento di quest'opera con le due omelie; ma prima ancora appare opportuno avviare il lettore ad apprezzare l'esegesi di Origene mediante un rapido cenno ai suoi principî ermeneutici, nel contesto della tradizione esegetica alessandrina, illustrata, prima di lui, dal giudeo ellenizzato Filone, dagli gnostici Valentino ed Eracleone, dal cattolico Clemente. A tutti questi autori, al di là delle differenze di fede, fu comune la convinzione che la Scrittura non è di facile comprensione, in quanto la parola divina va accostata con timore, devozione e adeguata preparazione. Per questo essa si serve del linguaggio simbolico, in modo da avvolgere e nascondere il suo significato più profondo sotto il velo della lettera, onde esercitare asceticamente l'acribia del vero studioso e scoraggiare invece l'approccio superficiale del curioso e dell'indegno.

Posta questa base comune, Origene vi apportò di nuovo: 1) l'esigenza di un maggiore impegno filologico e critico rispetto a quanto era stato fatto fino allora in ambito sia cattolico sia gno-

stico; 2) un'interpretazione globalmente cristologica della Sacra Scrittura, unitariamente considerata come un solo libro, le cui parti si illuminano a vicenda nel segno unificante di Cristo; 3) un orientamento esegetico di base fondato sulla concezione platonica di un universo strutturato a due livelli sovrapposti, mondo sensibile e mondo intellegibile. Dall'applicazione di questi principî derivano i caratteri specifici dell'esegesi di Origene. Egli infatti fa corrispondere ai due livelli platonici di realtà i due fondamentali livelli interpretativi, quello letterale, rinchiuso nell'ambito della realtà fenomenica, e quello spirituale, che riesce ad attingere il livello superiore di realtà. Il cristiano semplice si accontenta di fermarsi al primo livello, ma chi aspira ad approfondire il senso della sua vita cristiana si adopera a innalzarsi dal primo al secondo livello, quello spirituale, di significato cristologico, il quale può articolarsi in diversi tipi d'interpretazione, tipologica cosmologica psicologica escatologica. Strumento fondamentale per il passaggio dal primo al secondo livello è la *quaestio*: essa per lo più scaturisce dal collegamento del passo in esame con uno o più altri della Scrittura che lo richiamino sia lessicalmente sia concettualmente e ne permette l'approfondimento passando dalla lettera allo spirito del testo biblico, di norma, ma non esclusivamente, mediante l'applicazione della tecnica allegorica. Questo passaggio deve farsi correttamente, per evitare un'indiscriminata allegorizzazione del testo; perché ciò avvenga, al di là del già accennato collegamento con altri passi scritturistici, è indispensabile fondare tutto il procedimento esegetico su un testo biblico attendibile. Per il testo del Nuovo Testamento si provvede confrontando più esemplari, per quello dell'Antico Testamento confrontando, su una sinossi preparata dallo stesso Origene (*Hexapla*), il testo della traduzione greca detta dei LXX, di uso corrente nella Chiesa, con altre traduzioni greche e anche col testo ebraico.

Stabilita con cura l'esatta lezione del testo biblico in esame, tramite l'interpretazione letterale, che ha essenzialmente funzione propedeutica, si passa correttamente a illustrarne il significato spirituale. Origene recepisce dalla tradizione l'interpretazione tipologica[1], che in persone e fatti dell'Antico Testamento vedeva anticipati e significati profeticamente e simbolicamente persone e fatti del Nuovo Testamento, riguardanti sia Cristo sia la Chiesa,

[1] Cfr. la nota di commento a 1, 2, 23.

ma l'applica soprattutto in modo da far corrispondere a realtà concrete e materiali dell'Antico Testamento realtà spirituali del Nuovo: la prescrizione di mangiare l'agnello pasquale cominciando dalla testa e finendo con i piedi (*Ex.* 12, 9) significa che si deve cominciare con l'imparare le dottrine fondamentali relative alle cose celesti e lasciare per ultima la ricerca riguardante gli esseri materiali (*Com. Io.* X 18, 106-7). Questa tendenza a spiritualizzare l'interpretazione della Scrittura mira alla sua interiorizzazione: in questo senso Origene ha valorizzato soprattutto l'interpretazione psicologica d'ascendenza filoniana, applicandola a illustrare scritturisticamente il rapporto individuale che, al di là di quello comunitario (ecclesiale), il Logos divino instaura con l'anima di ogni credente, anzi di ogni uomo. Questa interpretazione di tipo individuale Origene sovrappone sovente, quale terzo livello di lettura, all'interpretazione spirituale di stampo comunitario. Proprio il commentario al *Cantico* ci presenta l'esempio più significativo di tale prassi interpretativa.

Sappiamo che nella redazione originale il commentario constava di ben dieci libri, che ricoprivano l'intera estensione del *Cantico*[1], ma di essa ci restano soltanto scarsi frammenti pervenutici per via indiretta, mentre è giunta a noi una traduzione latina in tre libri, che Rufino di Aquileia dettò agli inizi del V secolo e che però è soltanto parziale, in quanto si conclude con l'interpretazione di *Cant.* 2, 15[2]. Ma l'insufficienza di questa traduzione non dipende tanto dalla sua incompletezza quanto dal suo essere largamente accomodata e semplificata rispetto all'originale: qui infatti Origene sfruttava in modo sistematico le varianti che le altre traduzioni greche del *Cantico* presentavano rispetto a quella dei LXX, non soltanto per esigenza filologica quanto soprattutto per arricchire l'interpretazione, e tutta questa parte del commentario è stata soppressa da Rufino, che l'ha considerata troppo difficile e onerosa per il lettore latino. Comunque, nonostante questi vistosi limiti, il testo di Rufino ci permette un'ampia conoscenza di questa importante opera origeniana, tale da verificare l'entusiastico giudizio che alcuni anni prima ne aveva dato Girolamo.

[1] Queste notizie sul commentario ci vengono soprattutto dalla lettera indirizzata da Girolamo a Damaso che precede la traduzione delle due omelie sul *Cantico*: cfr. *infra*, p. 16 sg.

[2] L'edizione critica di questo testo è stata pubblicata da W.A. Baehrens in *GCS* XXXIII, p. 61 sgg.

Essa si apre con un prologo di inusitata ampiezza in cui Origene fissa i criteri fondamentali in base ai quali sarebbe stata svolta l'interpretazione analitica del testo del *Cantico*. In primo luogo egli ha cura di dissipare ogni possibile equivoco riguardo alla comprensione del linguaggio erotico dell'opera, introducendo la distinzione paolina tra uomo esteriore e uomo interiore e spiegando che quello si caratterizza per l'amore carnale, mentre questo per l'amore spirituale. Fatto questo chiarimento preliminare, Origene presenta il *Cantico* come espressione della vetta più alta cui può aspirare l'anima umana nella ricerca di Dio: questa condizione di eccellenza del *Cantico* nell'ambito della Sacra Scrittura viene illustrata da due diversi ma convergenti punti di vista. In primo luogo Origene collega l'opera con le altre due attribuite tradizionalmente a Salomone, i *Proverbi* e l'*Ecclesiaste* e, rapportandole alle partizioni della filosofia in uso nelle scuole, assimila, in gradazione ascendente, i *Proverbi* alla filosofia morale, l'*Ecclesiaste* alla scienza fisica, il *Cantico* alla scienza contemplativa, che insegna all'anima ad arrivare, tramite la pratica dell'amore, fino all'unione con Dio. Successivamente, valendosi del titolo dell'opera, *Cantico dei cantici*, espressione di tipo semitico che significa «il cantico più importante, più eccellente», collega l'opera con altri cantici che si leggono nei libri dell'Antico Testamento, ancora una volta in gradazione ascendente in modo che anche in questo senso il *Cantico* rappresenti il momento terminale dell'itinerario d'amore che l'anima percorre per arrivare a unirsi con Dio.

Terminato il prologo, il lettore che abbia un po' di pratica con i commentari origeniani coglie subito in questo evidenti punti di contatto con gli altri, ma anche certi caratteri che lo individuano. In comune con essi, oltre all'ovvia ripartizione del testo del *Cantico* in lemmi di varia lunghezza seguiti ognuno dall'interpretazione, c'è la varietà quantitativa dell'interpretazione, ora più sommaria, ora più ampia, a volte allargata fino all'inserimento di veri e propri *excursus*, e soprattutto il modo d'interpretare, tutto teso a scavare in profondità nel testo in esame, a problematizzarlo mediante il riscontro con passi similari, a ricavarne un significato che viene più spesso proposto che non imposto al lettore. Ciò che invece individua l'interpretazione del *Cantico* rispetto ad altre, soprattutto quelle dei Vangeli di Matteo e Giovanni, è la compattezza fondamentale della trattazione: là dove infatti in quelli l'alternanza tra i vari tipi d'interpretazione è quanto mai

discontinua e, più volte, anche disordinata, qui l'interpretazione è articolata in modo sistematico su tre livelli di lettura, il primo letterale, gli altri due spirituali, vale a dire allegorici, tenuti in complesso ben distinti l'uno dall'altro. Ritengo che questa maggiore organicità del commentario sul *Cantico* rispetto agli altri che conosciamo di Origene sia da attribuire all'omogeneità del testo interpretato, che in sostanza si presenta come una serie di variazioni su un unico tema, così che nel complesso anche l'interpretazione si è potuta agevolmente sviluppare lungo i binari di un'esposizione sistematica e coerente, che non è certo quella più usuale dell'Origene dei commentari.

Non meravigli la sistematica apertura di ogni sequenza interpretativa mediante una per lo più, ma non sempre, breve interpretazione letterale, da parte di colui che viene considerato l'allegorista principe dell'esegesi cristiana antica, alle prese con un testo il cui significato letterale sappiamo già che doveva essere escluso a priori. Abbiamo qui sopra accennato alla perizia filologica e critica di Origene: essa lo ha reso sensibile alla difficoltà derivante dall'incertezza che si avverte nella ripartizione dei vari canti del *Cantico* tra i diversi personaggi, là dove l'esigenza di una retta interpretazione spirituale presuppone un saldo fondamento letterale: è evidente che essa non potrà essere la stessa se un dato passo viene attribuito alla sposa ovvero alle fanciulle che la circondano. Ecco perché Origene fissa in partenza il numero dei personaggi di quella che continuamente egli ricorda essere un'azione drammatica: quattro; e di lemma in lemma ha cura di descrivere la scena e assegnare le battute, in modo da poter poi procedere con una certa sicurezza all'interpretazione che gli interessa, quella spirituale. Questa si svolge sistematicamente a due livelli o, se preferiamo, su due binari paralleli: una è l'interpretazione che già conosciamo da Ippolito, cioè l'adattamento in senso cristiano dell'interpretazione giudaica, per cui i due sposi sono diventati i simboli di Cristo e della Chiesa, e il loro rapporto è ambientato nel contesto del dissidio tra Israele e la Chiesa, tra la vecchia economia dell'Antico Testamento e la nuova economia del Nuovo. Per Origene la Chiesa non è cominciata con Cristo e gli apostoli; ma esiste realmente da prima, dall'inizio del mondo, ed è sempre vissuta nell'attesa di Cristo, il cui arrivo nella carne e la cui unione con lei hanno significato il passaggio dall'età infantile all'età adulta, dall'imperfezione della legge alla perfezione

della grazia. Essa è diventata ormai degna di unirsi con lo sposo lungamente atteso. È questo il tema fondamentale dell'interpretazione comunitaria che Origene dà del *Cantico*. L'altra linea interpretativa rappresenta una decisiva novità nell'esegesi del poemetto: interpretando in un senso che gli studiosi moderni definiscono psicologico, Origene vede nello sposo il Logos divino e nella sposa l'anima che tende a lui. Tema fondamentale di questa linea interpretativa è la distinzione tra cristiani semplici, ancora *incipientes*, da una parte e perfetti dall'altra, e questa distinzione tende a rilevare come ogni cristiano, quale che sia l'attuale condizione, deve sentire l'impegno di progredire sempre più per aderire più strettamente a Cristo: ogni cristiano deve diventare la sposa del *Cantico*. Essa infatti è vista quale espressione dell'anima perfetta, giunta ormai al momento dell'unione definitiva col Logos divino; invece le fanciulle che la contornano significano le anime ancora imperfette, quale più quale meno, che corrono all'aroma del profumo dello sposo, ma non sono ancora riuscite a raggiungerlo. Questo tipo d'interpretazione individuale, che si apre più volte a slanci addirittura mistici (le mistiche nozze, la ferita d'amore), era destinato alla più grande fortuna, soprattutto in Occidente.

4. *Dopo Origene.* Il commentario al *Cantico* di Origene seguì solo di pochi decenni quello di Ippolito, ma il progresso della tecnica esegetica dall'uno all'altro fu molto rilevante, a significare il momento decisivo rappresentato da Origene nella storia dell'esegesi biblica di parte cristiana. Questo grande dottore significò, soprattutto per le generazioni a seguire, un forte segno di contraddizione, tra l'entusiastica ammirazione e adesione di molti e la violenta avversione di molti altri. Tra i primi, pur con qualche presa di distanza, ci fu, nella seconda metà del IV secolo, Gregorio di Nissa, e l'influsso di Origene si avverte evidente nelle sue *Omelie sul Cantico*, serie organica di quindici omelie, predicate in età ormai avanzata, dopo il 390, e rielaborate ampiamente in vista della pubblicazione, che interpretano in modo sistematico il poemetto fino a 6, 9[1]. L'influsso di Origene si avverte soprattut-

[1] Per il testo critico edito da H. Langerbeck, cfr. *GNO* VI. Alcuni passi dell'opera riportati nelle note di commento sono citati secondo la traduzione di C. Moreschini, Roma 1988.

to nell'impostazione complessiva dell'interpretazione, che vede nel *Cantico* il coronamento dell'itinerario a Dio cominciato con i *Proverbi* e continuato con l'*Ecclesiaste*, e privilegia nettamente la dimensione individuale dell'interpretazione rispetto a quella comunitaria. In questa trama origeniana Gregorio, pensatore di grande rilievo, si muove con fondamentale originalità. Egli è solito sviluppare la sua esegesi biblica in modo più organico e compatto rispetto a Origene, così da comporre l'interpretazione dei dettagli del testo in una trama unitaria che sviluppa volentieri il tema fondamentale dell'ascesa dell'anima a Dio: in complesso l'argomento del *Cantico* si poteva adattare bene a questo schema interpretativo, nonostante qualche forzatura, e soprattutto, dato l'argomento – l'amore di Dio –, si prestava singolarmente a sviluppare il tema fondamentale della spiritualità di Gregorio, diretta conseguenza del trasferimento in ambito cristiano dell'affermazione plotiniana dell'infinità di Dio, il tema che è stato definito dell'*epektasis*, cioè del tendere dell'anima a Dio in un progresso che, data l'infinità di Dio, è senza fine: proprio in questo tendere senza fine verso un Dio inconoscibile nella sua natura ma aperto ad accogliere e ricambiare l'amore dell'anima tanto limitata e imperfetta, sta, al di là della finalità ascetica dello slancio dell'anima, la sua felicità.

Nel prologo premesso alle sue omelie Gregorio polemizza contro avversari che criticavano l'uso dell'allegoria nell'interpretazione del testo biblico e rivendica la liceità di questa tecnica ermeneutica, che sola può garantire un'esegesi tale da poter riuscire moralmente utile ad ascoltatori e lettori nell'interpretazione di interi libri dell'Antico Testamento, per esempio quelli dei *Re*, di significato ben poco edificante nell'accezione meramente letterale. I destinatari della polemica di Gregorio vanno ricercati in ambiente antiocheno, dove, a partire dalla metà del IV secolo, erano state formulate critiche anche violente all'eccesso allegorizzante dell'esegesi di tendenza alessandrina. La punta estrema di questa impostazione esegetica della Scrittura in senso quasi esclusivamente letteralista fu rappresentata, tra la fine del IV e gli inizi del V secolo, da Teodoro di Mopsuestia, e con lui raggiunse anche il *Cantico dei cantici*. Conosciamo la sua presa di posizione su questo argomento soltanto per via indiretta. Sembra che si sia concretata non in un commentario, ma soltanto in una lettera: quel che è certo è che Teodoro, interpretando alla lettera il *Canti-*

co, lo considerava niente più che una serie di canti di amore profano rivolti da Salomone a una delle sue spose, e perciò ne contestava (pare) il carattere di scritto ispirato. Ma data l'autorevolezza della tradizionale interpretazione cristologica del *Cantico*, questa presa di posizione risultò eccessiva anche in ambiente antiocheno. Teodoreto di Cirro, attivo nella prima metà del V secolo, per tanti aspetti vicino a Teodoro, su questo punto lo criticò vivamente e impostò ancora una volta in senso integralmente cristologico la sua interpretazione del *Cantico*, attingendo a piene mani dal commentario origeniano[1]. Non deve meravigliare questa prassi interpretativa in un esegeta che, pur non estremista come Teodoro, è altrove ben poco tenero con l'esegesi allegorizzante: il testo del *Cantico* è compatto e coerente nell'inseguire un unico tema, così che non permetteva un impiego soltanto parziale e limitato dell'allegorizzazione: o tutto o niente. Teodoro aveva optato per il niente; ma di fronte all'esito inaccettabilmente radicale della sua proposta, Teodoreto ha preferito l'altra opzione. Il suo commentario è conciso ed essenziale alla maniera antiochena; la polivalenza dell'interpretazione origeniana è quasi completamente trascurata: tuttavia l'interpretazione è di gusto pienamente alessandrino, non solo nella tradizionale impostazione simbolica di base ma anche nei dettagli e nella terminologia, a significare che solo una completa allegorizzazione poteva rendere accettabile un'interpretazione cristiana, come giudaica, dell'opera e perciò giustificarne la presenza nel canone della Sacra Scrittura.

Il passaggio dai commentari al *Cantico* di Origene e del Nisseno a quelli omologhi in lingua latina non esalta il lettore non avvertito. A sfavore degli occidentali non ha influito tanto il loro grande ritardo, in ambito esegetico, rispetto all'Oriente, quanto l'assenza, nell'interpretazione del nostro poemetto, dei nomi più significativi: Agostino se ne è interessato molto poco; Girolamo l'ha molto ammirato ma ha preferito limitarsi a tradurre Origene; Ambrogio, unico autore di peso che abbia avuto caro citare largamente il *Cantico* nel corso dei suoi scritti, non consta che ne abbia svolto un'interpretazione organica. Questa incombenza se l'assunsero, per il periodo di tempo al quale limitiamo la nostra attenzione, cioè il IV-V secolo, soltanto esegeti apprezzabili ma non di prim'ordine, Gregorio di Elvira e Apponio. Molto prima

[1] L'edizione di J.L. Schulze è stata ripubblicata in *PG* LXXXI, col. 27 sgg.

di loro, proprio agli albori della letteratura esegetica in lingua latina – siamo tra la fine del III e l'inizio del IV secolo –, sappiamo che Reticio di Autun compose un commentario al *Cantico*, che non ci è pervenuto: Girolamo, che lo aveva letto, non lo ha apprezzato e, tra l'altro, gli rimprovera (*Ep.* 37, 1-3), oltre tante sciocchezze e una scrittura troppo retoricamente elaborata, anche di non aver conosciuto il commentario di Origene.

Un qualche sentore, invece, dell'interpretazione di Origene sembra aver avuto Gregorio, vescovo di Elvira (Spagna Betica) nella seconda metà del IV secolo e ancora attivo agli inizi del V, autore di un'interpretazione continua del *Cantico* fino a 3, 4, derivata da una raccolta organica di omelie[1]. Un accenno cursorio all'*anima sponsa* rivela la derivazione origeniana, che potrebbe essere rimasta limitata alla conoscenza delle sole omelie e non del commentario, e comunque risulta molto parziale. In effetti l'interpretazione è fondata essenzialmente sulla simbologia comunitaria Cristo-Chiesa e ignora la polivalenza dell'interpretazione di Origene. Anche nell'interpretazione dei dettagli si avvertono scarti significativi rispetto all'alessandrino, per i quali si rimanda alle note di commento. Qui mi limito a rilevare un modo di far esegesi in complesso di basso profilo rispetto a quella orientale, non solo a causa di grosse sviste – i *mala* di *Cant.* 2, 5 non sono i meli ma i mali – quanto soprattutto per una evidente monotonia nello sviluppare i temi fondamentali della rivalità della sinagoga rispetto alla Chiesa e dell'incarnazione di Cristo: la completa mancanza dell'interpretazione psicologica di tipo individuale ha ristretto di molto l'orizzonte esegetico di Gregorio in un'applicazione della simbologia troppo materiale, priva di quelle risonanze interiori di cui è tanto ricca l'esegesi di Origene. In complesso più progredita appare la tecnica esegetica di Apponio, scrittore di cui nulla sappiamo tranne che ha composto un commentario al *Cantico* in ben dodici libri, che coprono l'intera estensione del poemetto. I risultati più recenti della ricerca collocano la composizione dell'opera verso il 410, probabilmente in Italia[2]. Anche se conosce Origene, Apponio limita la sua lettura del *Cantico* a un solo livello, programmaticamente inteso a illustrare l'amore di

[1] L'edizione critica di J. Fraipont è pubblicata in *CCL* LXIX, p. 169 sgg.
[2] Una recente edizione critica è stata pubblicata da B. de Vregille e L. Neyrand in *CCL* XIX.

Cristo e della Chiesa, ma che tiene anche conto della simbologia individuale della sposa, cioè l'anima. L'interpretazione è di tipo ormai tradizionale, ma libera, rispetto all'influsso di Origene e di altre eventuali fonti, nell'interpretazione di dettaglio; in complesso è molto prolissa, per quanto è essenziale quella di Gregorio di Elvira, con evidente compiacimento per la digressione erudita, dottrinale o filosofica. Novità importante rispetto ai commentari finora descritti è l'utilizzazione, per il testo del *Cantico*, della traduzione di Girolamo, eseguita direttamente sul testo ebraico (= Vulgata): in molti punti infatti essa diverge dal testo greco dei LXX, su cui sono fondati i commentari in lingua greca e al quale aderisce fedelmente la traduzione latina utilizzata da Gregorio di Elvira. Questa importante innovazione, che accentua l'indipendenza di Apponio rispetto ai precedenti commentatori, va adeguatamente rilevata, perché agli inizi la traduzione di Girolamo incontrò difficoltà a imporsi: basti pensare alle riserve di Agostino. Va ancora ricordato che comincia con questo autore l'interpretazione mariana del *Cantico*, destinata a buona fortuna nel Medioevo.

Dopo Teodoreto, in Oriente l'esegesi del *Cantico* ci dice poco di nuovo, limitandosi, tra il V e il VI secolo, a riecheggiare e sunteggiare le precedenti interpretazioni (Filone di Carpasia) o addirittura a utilizzarle in modo antologico (Procopio di Gaza). Più attivo appare l'Occidente, con i nomi significativi di Gregorio Magno (VI secolo) e Beda (VIII secolo): ma in sostanza anche questi autori si muovono piuttosto pedissequamente nel solco della precedente esegesi.

II

Le due omelie di Origene sul *Cantico*

1. *Struttura e temi principali.* Perduto, tranne brevissimi frammenti, l'originale greco, conosciamo queste due omelie soltanto grazie alla traduzione latina che Girolamo dedicò al vescovo di Roma, Damaso, verso il 383[1]. Per poterne apprezzare adeguatamente significato e valore all'interno dell'opera esegetica di Origene, si deve tener conto che egli esplicò la sua attività non soltanto nella scuola ma anche dal pulpito, in qualità di predicatore, e come di quella ci resta testimonianza scritta nei commentari, quest'ultima ci è documentata da varie raccolte di omelie. Sappiamo che Origene svolse questa attività negli ultimi decenni della sua vita a Cesarea di Palestina, come presbitero, e solo nel caso di alcuni dei suoi ultimi cicli di predicazione egli autorizzò la pubblicazione dei resoconti stenografici da lui superficialmente revisionati[2]. Predicò le due omelie sul *Cantico* intorno al 245. Sappiamo che Origene predicava regolarmente due e anche più volte la settimana in riunioni ecclesiali dedicate alla lettura sistematica di libri della Scrittura, sembra soprattutto dell'Antico Testamento, durante le quali veniva dettagliatamente interpretata una di più pericopi previamente lette: un'attività omiletica quindi ben più sistematica della predicazione della sola omelia domenicale, dove la dimensione specificamente esegetica della predica tendeva a prevalere su quella parenetica. Si aggiunga che Origene, avendo cominciato a predicare dopo che già da molti anni in-

[1] Qualche anno prima, dunque, che egli mettesse mano alla traduzione dell'Antico Testamento eseguita sul testo ebraico (= Vulgata). Ecco perché il testo latino del *Cantico* riprodotto nelle due omelie non concorda con quello della Vulgata ma aderisce fedelmente al greco dei LXX.

[2] Cfr. Eusebio, *Historia ecclesiastica* VI 36, 1. Per notizie più dettagliate sull'attività omiletica di Origene, cfr. P. Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977, p. 389 sgg.; A. Monaci Castagno, *Origene predicatore e il suo pubblico*, Milano 1987.

segnava a scuola, ha trasferito nell'omelia esegetica gli stessi criteri, ovviamente su scala minore, che applicava nell'insegnamento scolastico, in primo luogo la ripartizione del testo interpretato in lemmi seguiti sistematicamente da più o meno ampia spiegazione, un carattere che accentuava la dimensione specificamente tecnica della interpretazione e che sarebbe stato ereditato da tutta la successiva attività omiletica di carattere esegetico in Oriente come in Occidente. Anche la *ratio interpretandi* era la stessa che abbiamo sopra illustrato, debitamente adattata a un uditorio più vasto e molto meno selezionato di quello della scuola e condizionata dall'esigenza di contenere l'esposizione entro ben precisi limiti di tempo. Questo modo d'interpretare era semplificato, rispetto a quello dei commentari, soprattutto quanto alle esigenze di natura filologica e critica, ma non rinunciava a quelli che Origene considerava i canoni fondamentali della sua prassi ermeneutica: superamento del senso letterale del testo biblico per metterne in luce, soprattutto attraverso l'allegorizzazione, il più profondo significato spirituale; interiorizzazione di tale significato, in modo da favorirne l'assimilazione da parte degli uditori e l'applicazione nell'esperienza esistenziale da parte di ognuno.

Nell'ambito delle raccolte omiletiche di Origene, questa sul *Cantico* si caratterizza per il numero ristrettissimo di omelie: due soltanto, rispetto a nove sui *Giudici* e nove su *Isaia*, per limitarci alle più brevi delle altre raccolte. Eppure questo numero ristretto non è dovuto a perdita di altre omelie del ciclo o a trascuratezza di Girolamo: sappiamo che Origene ne predicò soltanto due[1], e in effetti esse si presentano, nonostante il numero ristretto, come un tutto organico e completo. Il confronto con le altre raccolte ci convince che non era costume di Origene predicare cicli tanto brevi; ma dalla lettura delle due omelie non ricaviamo un motivo plausibile che potrebbe averlo indotto a modificare la sua abituale procedura: probabilmente si sarà trattato di una circostanza del tutto estrinseca e contingente. Se comunque vogliamo azzardare un'ipotesi, dobbiamo considerare il contenuto del *Cantico*, sia quanto alla scabrosità del linguaggio erotico sia quanto al tema unico: da una parte il suo messaggio religioso l'interpretazio-

[1] Solo due infatti sono indicate nell'elenco degli scritti origeniani che ci è stato tramandato da Eusebio tramite Girolamo, su cui cfr. A. von Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* I 1, Leipzig 1893, p. 335 sg.

ne spirituale allegorica poteva proporlo anche sulla base dell'analisi di soltanto una parte dell'opera, e dall'altra era consigliabile non insistere troppo a lungo nello spiegare, sia pur nella trasposizione simbolica e con tutte le prudenze e gli avvertimenti del caso, un linguaggio tanto scopertamente erotico. Si ricordi che i giudei avevano compreso il *Cantico* tra le poche parti della Scrittura la cui conoscenza era permessa soltanto a persone adulte, mentre da un cenno della seconda omelia (2, 7, 10) apprendiamo che tra gli uditori di Origene c'erano anche i catecumeni.

Quanto alla struttura delle due omelie, Origene trasferì nella predicazione il modo di spiegare da lui applicato nella scuola, innanzitutto la ripartizione del testo biblico in lemmi seguiti dalla relativa spiegazione, così che, alla pari dei commentari, anche ogni omelia si presenta in complesso come una sequenza di piccole unità, lemma più spiegazione, corredata di introduzione e breve conclusione. Nella trama di questo schema fondamentale, a volte Origene si limita a far seguire un'unità all'altra senza preoccuparsi di stabilire tra unità contigue anche solo un minimo di collegamento, altre volte invece la connessione c'è, col risultato che l'andamento dell'omelia assume un tono più discorsivo. Siccome questi due modi di portare avanti il discorso possono alternarsi nel corpo della stessa omelia, così che non è possibile tracciare distinzioni nette tra le varie raccolte, è evidente che nelle omelie sul *Cantico* Origene è stato particolarmente attento alla connessione tra le varie unità esegetiche e, più in generale, a rendere compatta la spiegazione: a questo fine non solo ogni lemma viene ripetuto più volte nel corso della relativa spiegazione, ma spesso viene ripreso in chiusura, in modo da collegarsi col lemma successivo, un procedimento che si riscontra più volte anche nelle omelie sui salmi 36. 37. 38: solo per un esempio, alla fine di 2, 7 viene ripreso il lemma spiegato fino allora: «*Introducite me in domum uini*», e immediatamente dopo segue il successivo: «*Ordinate in me caritatem*»: anche se, per esigenze di partizione, i due lemmi vengono a trovarsi, nelle nostre edizioni, uno alla fine di un capitolo e uno all'inizio dell'altro, di fatto costituiscono un'espressione unitaria. La preoccupazione di Origene di condurre la spiegazione del *Cantico* in modo più compatto e unitario del solito non è fine a sé stessa, ma rientra anch'essa nella temperie espressiva caratteristica di questo breve ciclo omiletico, in cui la partecipazione emotiva del predicatore è più evidente e consistente che altre volte. Sebbene con la sua predicazione esegetica

Origene mirasse più a insegnare che non a muovere gli affetti, in questo caso specifico anche questa finalità risalta in primo piano: Origene spiega ai suoi uditori non soltanto che cosa sia l'amore di Dio ma anche come ci si debba comportare per partecipare a questo amore, e la spiegazione finisce necessariamente per sfociare nella parenesi. Anche nel commentario sul *Cantico* l'argomento spesso esalta Origene, e la sua partecipazione si fa forte: ma una cosa è parlare a pochi allievi ben conosciuti e a lui strettamente legati e altra cosa indirizzarsi a un pubblico più vasto, vario ed estraneo, così che l'esigenza di renderlo partecipe emotivamente dei contenuti della predica arricchisce la spiegazione esegetica di una forte carica affettiva. Trascinato dall'intrinseco spessore ascetico e mistico dell'argomento, quale lo sta presentando ai suoi uditori, il predicatore si fa coinvolgere esistenzialmente molto più che in altre occasioni, dandoci così il suo migliore risultato oratorio.

Questa maggiore partecipazione emotiva caratterizza il tono delle due omelie rispetto al commentario, al quale esse aderiscono, pur con qualche scarto significativo, per il contenuto esegetico. In questo ambito la maggiore difficoltà di Origene è stata l'esigenza di compendiare in dimensioni precise e molto ridotte e in forma accessibile a un uditorio mediamente di modesto livello culturale un contenuto che nel commentario egli aveva esposto in tutta la sua problematicità e senza alcuna preoccupazione di brevità, addirittura con sovrabbondanza; e chi mette a riscontro le due opere deve riconoscere che la difficoltà è stata superata in complesso felicemente. Infatti le due istanze preliminari e fondamentali esposte nel prologo del commentario, caratterizzazione dell'amore spirituale rispetto all'amore carnale e apprezzamento del *Cantico* come punto d'arrivo dell'itinerario spirituale che conduce l'anima a Dio, sono state ambedue compendiate nelle omelie: dei due argomenti con cui era stata dimostrata l'eccellenza del *Cantico* Origene ha conservato, in apertura della prima omelia, quello, di contenuto scritturistico, che presenta il *Cantico* come coronamento di tutti i cantici contenuti nella Scrittura, mentre opportunamente ha fatto cadere l'argomento impostato sul collegamento del *Cantico* con i *Proverbi* e con l'*Ecclesiaste*, in quanto, connesso com'era con le partizioni della filosofia greca, sarebbe riuscito ostico e forse anche poco accetto agli ascoltatori. Anche un altro punto del prologo che Origene ha considerato importante, cioè l'accertamento del numero dei personaggi, quattro, come abbiamo già detto, viene rapidamente compendiato all'inizio della prima omelia.

Quindi Origene passa all'interpretazione del testo, che comprende, data per scontata l'attribuzione del *Cantico* a Salomone (*Cant.* 1, 1), i primi trenta versetti del poemetto, inegualmente distribuiti, dieci nella prima omelia e venti nella seconda[1]. Questa delimitazione del testo biblico non va considerata occasionale, nel senso che Origene avrebbe cominciato coll'interpretare il *Cantico* dall'inizio, continuando ordinatamente versetto per versetto fin tanto che il tempo a disposizione glielo ha consentito. Si consideri infatti l'ultima espressione del *Cantico* che viene interpretata: «perché la tua voce è dolce e bello il tuo aspetto» (2, 14): essa si presta benissimo a concludere uno svolgimento che, tramite l'interpretazione dei singoli versetti, ha presentato agli ascoltatori la bellezza dell'anima che ha meritato di diventare sposa del Logos divino. Il passo del *Cantico* immediatamente successivo, «Prendeteci le volpi, le piccole volpi che devastano le vigne», non si sarebbe prestato ugualmente bene per concludere il breve ciclo omiletico.

Nel commentario al *Cantico* Origene svolge l'interpretazione su tre livelli, uno letterale e due allegorici, che vedono a protagonisti rispettivamente Cristo e la Chiesa e il Logos e l'anima del credente. Nelle omelie tutto è semplificato. L'interpretazione letterale, che aveva solo lo scopo di fissare la scena e individuare i personaggi, scompare del tutto e con essa tutte le osservazioni di carattere filologico e critico. Le due interpretazioni simboliche vengono fuse in una sola, per cui la protagonista è insieme la Chiesa e l'anima, senza che tra le due venga fatta una precisa distinzione, anche se l'andamento dell'interpretazione non lascia dubbi che Origene, data la forte finalità parenetica perseguita in queste omelie, ha di vista molto più la condizione morale dei suoi ascoltatori considerati ognuno nella sua individualità, piuttosto che la comunità nel suo insieme. Il comodo espediente di far riferimento quasi sempre alla sposa non meglio specificata gli permette in sostanza di abbinare le due interpretazioni, di cui quella comunitaria era certamente più familiare agli uditori, ma l'altra li interpellava personalmente con più pressante e partecipata intensità. Anche il significato simbolico di parecchi dettagli è lasciato nel vago: non è spiegato in che senso il collo della sposa sia come

[1] Almeno in parte il notevole scarto tra i due passi va spiegato considerando che all'inizio della prima omelia Origene espone preliminarmente con una certa ampiezza come e perché il *Cantico*, in quanto punto d'arrivo dell'itinerario dell'anima a Dio, vada apprezzato quale conclusione e coronamento dei precedenti cantici veterotestamentari.

un ornamento (*Cant.* 1, 10), che cosa significhino i meli di 2, 5 e i fichi di 2, 13, mentre nel commentario ogni dettaglio è adeguatamente spiegato. Origene non poteva contare su una previa conoscenza del significato di tanti simboli da parte dei suoi ascoltatori e tanto meno sulla loro capacità di interpretarli soddisfacentemente a modo loro: perciò il suo intendimento è stato di puntare su alcuni temi e su alcune simbologie di particolare significato, accantonando un'interpretazione sistematica, che avrebbe comportato troppo tempo e fors'anche un uditorio meglio preparato.

Fissati preliminarmente i due parametri fondamentali che debbono guidare alla retta comprensione del *Cantico* – quello del significato spirituale dell'amore viene ripreso più volte nel corso della spiegazione –, i temi più importanti, che Origene presenta sotto varia forma e con alterno andamento in aderenza alla lettera dei vari lemmi, mi sembra che si possano sintetizzare in tre. Il primo è quello del rapporto tra l'Antico Testamento e il Nuovo Testamento, tra l'antica e la nuova economia, collocato nella trama della storia della salvezza: la legge e i profeti hanno avuto l'ufficio di preannunciare con profezie e simboli la venuta di Cristo, una funzione indispensabile ma destinata a essere completamente trascesa dal contatto diretto che il Cristo incarnato ha instaurato con la Chiesa e con l'anima, ormai desiderosa di aderire direttamente a lui, senza più alcuna mediazione di livello inferiore (1, 2. 10; 2, 2), con esito non solo qualitativamente ma anche quantitativamente esaltante: prima solo nella Giudea si conosceva il nome di Dio, che ora è diffuso su tutta la terra (1, 4). Il tema cristologico, sempre fondamentale nella predicazione di Origene, qui s'incentra esclusivamente sul Cristo incarnato: se ne rileva l'azione redentrice, di riscatto dell'umanità prigioniera del peccato e del male (2, 12); la volontaria umiliazione della divinità che, abbassandosi al livello dell'uomo e diventando come lui, ha potuto instaurare con lui un rapporto diretto (2, 3); la passione e la morte (2, 2); il modo sempre vario con cui egli, sempre presente tra i suoi fedeli, viene incontro alle loro esigenze e deficienze (2, 9). Ma l'impegno di Cristo esige una risposta positiva da parte dell'anima: questo è l'argomento che sta più a cuore a Origene e che percorre dal principio alla fine le due omelie. Egli lo presenta appena le fanciulle del coro entrano sulla scena (1, 5), rilevando la loro inferiorità rispetto alla sposa, batte a lungo su questo tema e lo riprende variamente (2, 7), soprattutto in chiusura della seconda omelia (2, 13). L'importanza che rivestono nelle due omelie le fanciulle, molto secondarie nell'economia

del *Cantico*, rappresenta forse il punto di maggiore originalità rispetto al commentario, e vi si ravvisa facilmente la sollecitudine pastorale di Origene: egli addita al suo uditorio la sposa, ormai perfetta, degna delle nozze con lo sposo, come ideale proposto a ogni credente, ma sa perfettamente che ben pochi si possono considerare a quel livello e che invece i molti sono ancora al livello delle fanciulle, gli *incipientes* nella fede cui Gesù parla ancora in parabole, e «quanta paura ho» egli aggiunge «che queste molte fanciulle siamo proprio noi!» (2, 7, 5). Di qui l'ammonimento a pentirsi dei propri peccati, per non trovarsi moralmente deturpati perseverando in essi (1, 6); di qui il richiamo a ordinare l'amore, cioè a stabilire una giusta gradazione tra l'amore che si deve a Dio e quello che si deve al prossimo, anche il più vicino a noi, mentre noi amiamo più i figli e i genitori che non Cristo (2, 8); di qui la continua insistenza a progredire spiritualmente, a far nascere ognuno Cristo dentro di sé, come ha fatto la Vergine (2, 6), per arrivare al momento in cui non viviamo più alla sua ombra ma possiamo parlare con lui direttamente (*ibid.*) ed essere, come la sposa, feriti dal suo amore: «denuda le tue membra e offriti alla freccia eletta, alla freccia bella, perché è Dio l'arciere» (2, 8, 57-9). L'unico accenno concreto alla condizione ecclesiale di alcuni dei suoi ascoltatori, cioè ai catecumeni (2, 7, 10), Origene l'introduce allo scopo di incoraggiare chi, ancora imperfetto nella fede, potrebbe spaventarsi di fronte al compito che l'attende: Cristo bussa alla porta di tutti e chiede di entrare: «parla anche a voi, catecumeni: *Fatemi entrare* non soltanto nella casa ma *nella casa del vino* [*Cant.* 2, 4]; la vostra anima si riempia del vino di letizia, del vino dello Spirito Santo, e così introducete nella vostra casa lo sposo, parola sapienza verità. Infatti anche a quanti non sono ancora perfetti egli può dire: *Fatemi entrare nella casa del vino*».

2. *Codici ed edizioni.* Le omelie sul *Cantico*, precedute dalla lettera dedicatoria di Girolamo a Damaso, ci sono state tramandate da un gran numero di Mss., a volte associate con altre omelie di Origene tradotte in latino, altre volte con scritti di Agostino e altri autori: nel suo catalogo dei codici geronimiani Lambert elenca più di 200 Mss. per la nostra opera[1]. Molti di essi sono

[1] Cfr. B. Lambert, *Bibliotheca Hieronymi manuscripta* II, Steenbrugge 1969, p. 59 sgg.

stati esaminati da W.A. Baehrens per la sua edizione, pubblicata in *GCS* XXXIII, pp. XIV-XX (Introduzione), 26-60 (testo e apparati) e, nonostante l'approssimazione e l'incompletezza delle collazioni di cui egli ha fatto uso, le sue analisi e la classificazione della tradizione manoscritta e la ripartizione in classi dei Mss. sembrano, nelle linee fondamentali, accettabili, mentre non sono d'accordo con lui su due punti fondamentali per la valutazione dei rapporti tra le varie classi. Sulla sua traccia e valendomi anche dei dati pubblicati da Lambert, per la mia edizione critica ho collazionato, utilizzando riproduzioni fotografiche, i seguenti Mss.:

P. San Pietroburgo Q. v. I. 8, sec. VII in.

A. consenso dei codici Laon 299, sec. IX (= a1) + Kassel Theol. fol. 49, sec. IX (= a2) + Salzburg LII (a VIII 16), sec. IX (= a3)[1]

B. consenso dei codici Monaco 6307, sec. VIII (= b1) + Monaco 14457, secc. VIII-IX (= b2)

C. Monaco 6311, sec. IX in.[2]

D. consenso dei codici Paris Bibl. Nat. 12163, sec. IX (= d1) + Berlin 17 (Phillips 1674), sec. IX (= d2) + Karlsruhe Aug. Perg. LII, sec. IX in. (= d3) + Sankt-Gallen 159, sec. IX ex. (= d4)

E. Epinal 78 (194), sec. IX

F. Cambridge Add. 3479 (Cheltenham 2173), sec. X[3].

Baehrens afferma che questi Mss. derivano da un unico archetipo in quanto presentano tutti tre interpolazioni: 1, 6, 49-52 *nemo dubitet* [...] *audire Salomonis*; 1, 6, 71 *sicut unum horum*; 2, 12, 69 *quemlibet intellege(re)*. A me invece – e rinvio per i necessari chiarimenti alle note di commento *ad loc.* – non sembra che i tre passi possano essere considerati interpolati, anche se il secondo

[1] In questo ramo della tradizione manca la lettera dedicatoria di Girolamo a Damaso.

[2] Tutti i fogli di questo Ms. sono rovinati nell'angolo superiore e inferiore.

[3] Rispetto alla precedente edizione di *GCS*, ho trascurato, in quanto inutile alla costituzione del testo, il Vaticano lat. 212, sec. XII (G), e non ho potuto utilizzare il Carnutense 31, sec. IX, della classe C, perché perduto; per la classe A ho aggiunto due altri testimoni (a2. a3) all'unico utilizzato da Baehrens (a1) (a3 è molto vicino ad a1, ma non sembra apografo diretto, come sostiene Baehrens, p. XVI); per la classe B ho sostituito il Monacense 7701, secc. XI-XII, con b2, del sec. IX, vicino a b1 ma certamente non apografo diretto, come sostiene Baehrens, p. XVI; per la classe D ho sostituito il Bernese A. 58, sec. IX, perché tutti i fogli sono rovinati e illeggibili nella parte superiore, e inoltre il Parigino Bibl. Nat. 2619, sec. XII e l'Andecavense 154, sec. XII, con d1 d2 d3 d4, tutti del sec. IX. Per tutte le sigle dei codici in maiuscola mi sono uniformato a Baehrens, mentre per le indicazioni in minuscola ho preferito un sistema di sigle che mi sembra di maggiore chiarezza.

presenta un'effettiva difficoltà d'interpretazione, che per altro non si risolve certo espungendo il passo: di conseguenza, dato che la nuova collazione dei Mss. non ha evidenziato errori indiscutibili comuni a tutti i testimoni, non ravviso alcun motivo per ipotizzare l'esistenza di un archetipo intermedio tra la pubblicazione dell'opera e tutti i Mss. giunti a noi. Quello che invece la nuova collazione ha permesso di accertare, tra le innumerevoli integrazioni e correzioni apportate all'apparato di Baehrens, è una serie di varianti che individuano, a me sembra con buona sicurezza, il testimone più antico, P, rispetto agli altri Mss. Dall'apparato di Baehrens se ne ricava, e neppure con sicurezza, solo una: 1, 5 *penetrali* P *penual* (*pae-*) B C D E F[1]; aggiungiamo: proprio all'inizio della lettera di Girolamo solo P e d4 danno l'esatto *Origenes*, mentre tutti gli altri Mss. hanno *Origenis*[2] e la posizione di d4 all'interno della tradizione manoscritta fa capire che qui l'esatta lezione è frutto di correzione; a 2, 8 nella sequenza *diligere patrem matrem filium filiam* soltanto P scrive *matrem*, imperiosamente richiesto dal contesto. Aggiungiamo a questi tre casi altri due in cui anche la lezione attestata negli altri Mss. è accettabile ma quella di P si fa preferire: a 2, 12 *inueniuntur quippe et alii montes*, ad *alii* degli altri Mss. si oppone *alibi* di P, e dato il contesto, in cui ai monti di Bethel si oppongono i monti dell'Egitto e dei Filistei, questa lezione si impone perché *difficilior* e meglio contestualizzata; a 2, 12 solo P dà *remissa peccatorum* contro *remissio peccatorum* degli altri Mss., e anche qui la sua lezione si fa preferire in quanto nettamente *difficilior*[3]. Mi pare che questa serie di varianti possa costituire un buon fondamento per ipotizzare che P si oppone da solo a tutti gli altri nostri Mss., la cui origine va fatta derivare da un comune subarchetipo (Z), in quanto alcuni errori comuni a P e a singoli rappresentanti dell'altro ramo di tradizione[4] possono essere spiegati o come casuali o, data la vasta diffusione dell'opera, come derivanti da contaminazioni trasversali, e comunque non mi sembrano tali da poter infirmare la bipartizione fondamentale che abbiamo individuato. Ulteriori ra-

[1] In luogo di *in regium penetral* A dà *penetrat*. Per dettagli secondari riguardanti questa lezione, cfr. l'apparato *ad loc.*

[2] Per questa lezione manca A, perché, come già detto (cfr. p. XXXII nota 1), vi è omessa la lettera di Girolamo.

[3] Per un altro caso in cui la lezione di P si fa nettamente preferire a quella degli altri Mss., cfr. nota a 2, 2, 38.

[4] Per la documentazione rimando senz'altro alla lettura dell'apparato.

mificazioni sono individuabili all'interno del ramo Z, ma anche in questi casi si deve tener conto delle contaminazioni trasversali, e comunque questi raggruppamenti minori di Mss. hanno ben poco significato per individuare la lezione genuina.

In sostanza, ci troviamo di fronte a una tradizione non ampiamente ramificata, come ha ipotizzato Baehrens con conseguente sottovalutazione di P, bensì bipartita, con tutte le difficoltà e incertezze che tale situazione comporta. Nel nostro caso esse risultano ancora accentuate dal fatto che P è l'unico rappresentante del suo ramo, così che bisogna fare i conti non solo con gli errori che egli ha ereditato dai suoi antenati ma anche con quelli che ha aggiunto di suo: in effetti sono tanti i luoghi in cui Z si fa preferire, perché P sbaglia, omette o comunque presenta una lezione meno accettabile dell'altra. D'altra parte, nonostante tali limiti, esso si presenta come il rappresentante più autorevole di tutta la tradizione manoscritta. Data questa situazione, è evidente che ai fini dell'accertamento della retta lezione, salvo casi del tutto eccezionali, si farà preferire l'accordo di P anche con uno soltanto dei rami di Z, tra i cui testimoni il migliore appare, in complesso, E[1], mentre i rami contraddistinti con A e D si presentano come quelli che più abbondano in alterazioni volontarie e involontarie della retta lezione: e non è un caso che D rappresenti il testo di gran lunga più diffuso. Molto più difficile si presenta la scelta, per i motivi esposti qui sopra, quando si oppongono P e Z in lezioni l'una e l'altra accettabili, e non sono poche: in casi di questo genere è necessario, senza preferenze preconcette, valutare accuratamente la consistenza delle due lezioni e scegliere in conseguenza: è fuor di dubbio che varie volte la scelta tra lezioni adiafore non può non risultare insufficientemente motivata: a favore di P sta l'età veneranda e l'intrinseca autorevolezza, a favore di Z il consenso di vari rami di tradizione. In casi di questo genere ho preferito, in linea di principio, la lezione di P.

Per completare questo breve ragguaglio sulla tradizione manoscritta e i criteri di edizione, aggiungo che nell'apparato critico sono omesse molte lezioni evidentemente erronee se tramandate da un solo Ms., mentre sono state registrate se attestate da più Mss. o comunque per qualche verso interessanti. Non sono state

[1] Solo questo testimone, a 2, 4, tramanda l'esatto e raro *simila*, banalizzato in *similia* da tutti gli altri Mss.

registrate, tranne in casi eccezionali, le varianti grafiche. Mi limito qui a precisare che in questo ambito, data la convergenza quasi sistematica, anche nell'esatta trascrizione delle parole greche, dei migliori testimoni, soprattutto P ed E, di norma ho accettato la loro grafia, anche in casi che appaiono un po' anomali: *ungentum* invece di *unguentum*[1]. Per non appesantire l'apparato, ho discusso nelle note di commento alcune delle tante lezioni in cui la mia scelta è stata diversa rispetto a quella di Baehrens. Oltre che a questo, le note sono state dedicate a esplicare certi passaggi poco perspicui del discorso di Origene, a illustrare il significato di molte interpretazioni simboliche mediante il riscontro quasi sistematico con i passi paralleli del commentario[2], e ad allargare l'orizzonte interpretativo del *Cantico* riportando, quanto mai sommariamente e senza alcuna pretesa di sistematicità, le interpretazioni degli altri più antichi commentari patristici e, per l'interpretazione giudaica, del *Targum*[3].

[1] Preciso ancora che, oltre a scrivere sempre *intellegere* in luogo di *intelligere* di Baehrens, a 1, 5, 28; 2, 6, 37; 2, 9, 10 ho ristabilito la grafia dei Mss. *eis*, da quello sempre modificata in *iis*.

[2] Essi sono addotti secondo la mia traduzione, pubblicata a Roma, presso Città Nuova, nel 1976.

[3] Le indicazioni delle pagine, che seguono i nomi degli autori, si riferiscono alle edizioni citate nelle note di questa Introduzione.

ABBREVIAZIONI E SIGLE

OPERE DI ORIGENE

Com. Cant.	*Commentarius in Canticum canticorum GCS* XXXIII
Com. Mt.	*Commentarius in Matthaei Euangelium GCS* XL
Com. Io.	*Commentarius in Ioannis Euangelium GCS* X
Com. Rom.	*Commentarius in epistulam ad Romanos PG* XIV
Ser. Mt.	*Commentariorum in Matthaeum series GCS* XXXVIII
Hom. Gen.	*Homiliae in Genesim GCS* XXIX
Hom. Ex.	*Homiliae in Exodum GCS* XXIX
Hom. Leu.	*Homiliae in Leuiticum GCS* XXIX
Hom. Num.	*Homiliae in Numeros GCS* XXX
Hom. Ios.	*Homiliae in Iosue GCS* XXX
Hom. Iud.	*Homiliae in Iudices GCS* XXX
Hom. 36 Ps.	*Homiliae in XXXVI psalmum SCh* CCCCXI
Hom. 37 Ps.	*Homiliae in XXXVII psalmum SCh* CCCCXI
Hom. Is.	*Homiliae in Isaiam GCS* XXXIII
Hom. Ier.	*Homiliae in Ieremiam GCS* XXXIII
Hom. Ez.	*Homiliae in Ezechielem GCS* XXXIII
Hom. Lc.	*Homiliae in Lucae Euangelium GCS* XXXV
Princ.	*de Principiis GCS* XXII
Cels.	*contra Celsum GCS* II-III
Orat.	*de Oratione GCS* III
Heracl.	*Dialogus cum Heraclide SCh* LXVII
ep. Greg.	*epistula ad Gregorium SCh* CXLVIII

ALTRE OPERE

Apponio	Apponio, *in Canticum canticorum expositio CCL* XIX
Gregorio di Elvira	Gregorio di Elvira, *in Canticum canticorum libri V CCL* LXIX
Gregorio di Nissa	Gregorio di Nissa, *Homiliae in Canticum canticorum GNO* VI
Ippolito	Ippolito, *Commentarius in Canticum canticorum CSCO* CCLXIV
Targum	*Il Cantico dei cantici. Targum e antiche interpretazioni ebraiche*, a cura di U. Neri, Roma 1976
Robert	*Le Cantique des cantiques*. Traduction et commentaire par A. Robert, R. Tournay, A. Feuillet, Paris 1963
Garbini	*Cantico dei cantici*, a cura di G. Garbini, Brescia 1992
CCL	*Corpus Christianorum*, Series Latina
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Louvain
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig
GLNT	*Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia
GNO	*Gregorii Nysseni Opera*, Leiden
PG	Migne, *Patrologia Graeca*
PL	Migne, *Patrologia Latina*
SCh	*Sources Chrétiennes*, Paris
ThlL	*Thesaurus linguae Latinae*

TESTO E TRADUZIONE

Conspectus siglorum

P	Petropolitanus P. B. Q. v. I. 8, ff. 112-53, saec. VII in.
A	consensus codicum Laudunensis 299, ff. 14v-31v, saec. IX (= a1) + Kasselani Theol. fol. 49, ff. 11v-24v, saec. IX (= a2) + Salisburgensis LII (a VIII 16), ff. 13v-29, saec. IX (= a3)
B	consensus codicum Monacensis 6307, ff. 21-36v, saec. VIII (= b1) + Monacensis 14457, ff. 68-97v, saec. VIII-IX (= b2)
C	Monacensis 6311, ff. 88-107, saec. IX in.
D	consensus codicum Parisini 12163, ff. 5-15, saec. IX (= d1) + Berolinensis 17 (Phillips 1674), ff. 9v-30, saec. IX (= d2) + Augiensis Perg. LII, ff. 40v-48, saec. IX in. (= d3) + Sangallensis 159, pp. 16-44, saec. IX ex. (= d4)
E	Spinalensis 78 (194), ff. 81v-103v, saec. IX
F	Cantabrigensis Add. 3479 (Cheltenham 2173), ff. 161v-174v, saec. X
Bae	editio W.A. Baehrens, *GCS* XXXIII (1925)

Cantico 1, 2 - 2, 14

1, 2 Φιλησάτω με ἀπὸ φιλημάτων στόματος αὐτοῦ,
ὅτι ἀγαθοὶ μαστοί σου ὑπὲρ οἶνον,
3 καὶ ὀσμὴ μύρων σου ὑπὲρ πάντα τὰ ἀρώματα,
μύρον ἐκκενωθὲν ὄνομά σου.
Διὰ τοῦτο νεάνιδες ἠγάπησάν σε,
4 εἵλκυσάν σε,
ὀπίσω σου εἰς ὀσμὴν μύρων σου δραμοῦμεν.
Εἰσήνεγκέν με ὁ βασιλεὺς εἰς τὸ ταμίειον αὐτοῦ.
Ἀγαλλιασώμεθα καὶ εὐφρανθῶμεν ἐν σοί,
ἀγαπήσομεν μαστούς σου ὑπὲρ οἶνον·
εὐθύτης ἠγάπησέν σε.

1, 2 Osculetur me ab osculis oris sui,
quoniam bona sunt ubera tua super uinum
3 et odor unguentorum tuorum super omnia aromata.
Vnguentum effusum nomen tuum,
propterea iuuenculae dilexerunt te
4 et adtraxerunt te.
Post te in odorem unguentorum tuorum curremus.
Introduxit me rex in cubiculum suum.
Exultabimus et laetabimur in te,
diligemus ubera tua super uinum:
aequitas dilexit te.

Cantico 1, 2 - 2, 14

1, 2 Mi baci con i baci della sua bocca,
perché le tue mammelle sono deliziose più del vino
3 e l'odore dei tuoi profumi supera tutti gli aromi.
Profumo diffuso è il tuo nome.
Per questo le fanciulle ti amano
4 e ti attirano a sé:
Correremo dietro di te all'odore dei tuoi profumi.
Il re mi ha fatto entrare nella sua camera.
Esulteremo e gioiremo in te,
ameremo le tue mammelle più del vino:
l'equità ti ha amato.

5 Μέλαινά εἰμι καὶ καλή, θυγατέρες Ιερουσαλημ,
ὡς σκηνώματα Κηδαρ, ὡς δέρρεις Σαλωμων.
6 Μὴ βλέψητέ με, ὅτι ἐγώ εἰμι μεμελανωμένη,
ὅτι παρέβλεψέν με ὁ ἥλιος·
υἱοὶ μητρός μου ἐμαχέσαντο ἐν ἐμοί,
ἔθεντό με φυλάκισσαν ἐν ἀμπελῶσιν·
ἀμπελῶνα ἐμὸν οὐκ ἐφύλαξα.
7 Ἀπάγγειλόν μοι, ὃν ἠγάπησεν ἡ ψυχή μου,
ποῦ ποιμαίνεις, ποῦ κοιτάζεις ἐν μεσημβρίᾳ,
μήποτε γένωμαι ὡς περιβαλλομένη ἐπ' ἀγέλαις ἑταίρων σου.
8 Ἐὰν μὴ γνῷς σεαυτήν, ἡ καλὴ ἐν γυναιξίν,
ἔξελθε σὺ ἐν πτέρναις τῶν ποιμνίων
καὶ ποίμαινε τὰς ἐρίφους σου
ἐπὶ σκηνώμασιν τῶν ποιμένων.
9 Τῇ ἵππῳ μου ἐν ἅρμασιν Φαραω
ὡμοίωσά σε, ἡ πλησίον μου.

5 Nigra sum et speciosa, filiae Hierusalem,
ut tabernacula Cedar, ut pelles Salomonis.
6 Ne intueamini me, quia ego sum denigrata
quoniam despexit me sol.
Filii matris meae pugnauerunt aduersum me,
posuerunt me custodem in uineis:
uineam meam non custodiui.
7 Annuntia mihi, quem dilexit anima mea,
ubi pascis, ubi cubas in meridie,
ne quando fiam sicut cooperta super greges sodalium tuorum.
8 Si non cognoueris temet ipsam, o pulchra in mulieribus,
egredere tu in uestigiis gregum
et pasce haedos tuos
in tabernaculis pastorum.
9 Equitatui meo in curribus Pharao
adsimilaui te, proxima mea.

5 Sono nera e bella, figlie di Gerusalemme,
come le tende di Cedar, come le pelli di Salomone.
6 Non guardatemi: sono diventata nera
perché il sole mi ha disprezzato.
I figli di mia madre hanno combattuto contro di me,
mi hanno posto a custodia nelle vigne:
ma io non ho custodito la mia vigna.
7 Dimmi, tu che ama l'anima mia,
dove pascoli il tuo gregge, dove riposi a mezzogiorno,
perché non mi trovi come velata tra le greggi dei tuoi compagni.
8 Se non avrai conosciuto te stessa, o bella tra le donne,
esci sulle tracce delle greggi
e pascola i tuoi capretti
tra le tende dei pastori.
9 Ti ho assomigliato alla mia cavalleria
tra i carri del Faraone, tu che mi sei vicina.

10 Τί ὡραιώθησαν σιαγόνες σου ὡς τρυγόνες,
τράχηλός σου ὡς ὁρμίσκοι·
11 ὁμοιώματα χρυσίου ποιήσομέν σοι
μετὰ στιγμάτων τοῦ ἀργυρίου
12 ἕως οὗ ὁ βασιλεὺς ἐν ἀνακλίσει αὐτοῦ.
Νάρδος μου ἔδωκεν ὀσμὴν αὐτοῦ.
13 Ἀπόδεσμος τῆς στακτῆς ἀδελφιδός μου ἐμοί,
ἀνὰ μέσον τῶν μαστῶν μου αὐλισθήσεται·
14 βότρυς τῆς κύπρου ἀδελφιδός μου ἐμοὶ
ἐν ἀμπελῶσιν Εγγαδδι.
15 Ἰδοὺ εἶ καλή, ἡ πλησίον μου,
ἰδοὺ εἶ καλή, ὀφθαλμοί σου περιστεραί.
16 Ἰδοὺ εἶ καλός, ὁ ἀδελφιδός μου, καί γε ὡραῖος·
πρὸς κλίνη ἡμῶν σύσκιος,
17 δοκοὶ οἴκων ἡμῶν κέδροι,
φατνώματα ἡμῶν κυπάρισσοι.

10 Genae tuae ut turturis,
collus tuus monile.
11 Similitudines auri faciemus tibi
cum stigmatibus argenti,
12 donec rex in recubitu suo.
Nardus mea dedit odorem suum.
13 Fasciculus guttae fratruelis meus mihi,
in medio uberum meorum commorabitur;
14 botrus cypri fratruelis meus mihi
in uineis Engaddi.
15 Ecce es speciosa, proxima mea,
ecce es speciosa, oculi tui columbae.
16 Ecce es speciosus, fratruelis meus, et quidem pulcher,
adclinatio nostra umbrosa,
17 trabes domuum nostrarum cedri
et contignationes nostrae cyparissi.

10 Le tue guance come di tortora,
il tuo collo è un monile.
11 Faremo per te imitazioni d'oro
con ricami d'argento,
12 finché il re sta nel suo riposo.
Il mio nardo ha diffuso il suo odore:
13 un sacchetto di mirra è per me il mio amato,
riposerà in mezzo alle mie mammelle.
14 Un grappolo di cipro è il mio amato per me
nelle vigne di Engaddi.
15 Ecco, sei bella, tu che mi sei vicina,
ecco, sei bella, i tuoi occhi sono colombe.
16 Ecco, sei bello, mio amato, e leggiadro,
il nostro letto è ombroso.
17 Le travi delle nostre case sono di cedro
e le impalcature di cipresso.

2, 1 Ἐγὼ ἄνθος τοῦ πεδίου,
κρίνον τῶν κοιλάδων.
2 Ὡς κρίνον ἐν μέσῳ ἀκανθῶν,
οὕτως ἡ πλησίον μου ἀνὰ μέσον τῶν θυγατέρων.
3 Ὡς μῆλον ἐν τοῖς ξύλοις τοῦ δρυμοῦ,
οὕτως ἀδελφιδός μου ἀνὰ μέσον τῶν υἱῶν·
ἐν τῇ σκιᾷ αὐτοῦ ἐπεθύμησα καὶ ἐκάθισα,
καὶ καρπὸς αὐτοῦ γλυκὺς ἐν λάρυγγί μου.
4 Εἰσαγάγετέ με εἰς οἶκον τοῦ οἴνου,
τάξατε ἐπ' ἐμὲ ἀγάπην.
5 Στηρίσατέ με ἐν ἀμόραις,
στοιβάσατέ με ἐν μήλοις, ὅτι τετρωμένη ἀγάπης ἐγώ.
6 Εὐώνυμος αὐτοῦ ὑπὸ τὴν κεφαλήν μου,
καὶ ἡ δεξιὰ αὐτοῦ περιλήμψεταί με.
7 Ὥρκισα ὑμᾶς, θυγατέρες Ιερουσαλημ,
ἐν ταῖς δυνάμεσιν καὶ ἐν ταῖς ἰσχύσεσιν τοῦ ἀγροῦ,

2, 1 Ego flos campi
et lilium conuallium.
2 Vt lilium in medio spinarum,
sic proxima mea in medio filiarum.
3 Vt malum in lignis siluae,
ita fratruelis meus in medio filiorum:
in umbra eius concupiui et sedi,
et fructus eius dulcis gutturi meo.
4 Introducite me in domum uini,
ordinate in me caritatem,
5 confirmate me in unguentis,
stipate me in malis, quia uulnerata caritate ego.
6 Sinistra eius sub capite meo
et dextra eius complexabitur me.
7 Adiuraui uos, filiae Hierusalem,
in uirtutibus et uiribus agri,

2, 1 Io, fiore del campo
e giglio delle valli.
2 Quale il giglio in mezzo ai rovi,
così colei che mi è vicina, in mezzo alle figlie.
3 Come il melo tra gli alberi del bosco,
così il mio amato in mezzo ai figli.
Ho desiderato stare alla sua ombra e mi sono seduta
e il suo frutto è dolce nella mia bocca.
4 Fatemi entrare nella casa del vino,
ordinate in me l'amore.
5 Sostenetemi con i profumi,
appoggiatemi ai meli, perché sono ferita dall'amore.
6 La sua sinistra sotto il mio capo
e la sua destra m'abbraccerà.
7 Vi scongiuro, figlie di Gerusalemme,
per le virtù e le forze del campo:

ἐὰν ἐγείρητε καὶ ἐξεγείρητε τὴν ἀγάπην, ἕως οὗ θελήσῃ.
8 Φωνὴ ἀδελφιδοῦ μου·
ἰδοὺ οὗτος ἥκει πηδῶν ἐπὶ τὰ ὄρη
διαλλόμενος ἐπὶ τοὺς βουνούς.
9 Ὅμοιός ἐστιν ἀδελφιδός μου τῇ δορκάδι
ἢ νεβρῷ ἐλάφων ἐπὶ τὰ ὄρη Βαιθηλ.
Ἰδοὺ οὗτος ἕστηκεν ὀπίσω τοῦ τοίχου ἡμῶν
παρακύπτων διὰ τῶν θυρίδων
ἐκκύπτων διὰ τῶν δικτύων.
10 Ἀποκρίνεται ἀδελφιδός μου καὶ λέγει μοι·
Ἀνάστα ἐλθέ, ἡ πλησίον μου, καλή μου, περιστερά μου,
11 ὅτι ἰδοὺ ὁ χειμὼν παρῆλθεν,
ὁ ὑετὸς ἀπῆλθεν, ἐπορεύθη ἑαυτῷ,
12 τὰ ἄνθη ὤφθη ἐν τῇ γῇ,
καιρὸς τῆς τομῆς ἔφθακεν,
φωνὴ τοῦ τρυγόνος ἠκούσθη ἐν τῇ γῇ ἡμῶν,

si leuaueritis et suscitaueritis caritatem, quoadusque uelit.
8 Vox fratruelis mei:
ecce hic uenit saliens super montes,
transiliens super colles.
9 Similis est fratruelis meus capreae
aut hinnulo ceruorum in montibus Bethel.
Ecce hic retro post parietem nostrum
prospiciens per fenestras
eminens per retia.
10 Respondit fratruelis meus et dicit:
Surge ueni, proxima mea, speciosa mea, columba mea,
11 quia ecce hiemps transiit,
pluuia abiit sibi,
12 flores uisi sunt in terra,
tempus sectionis adest,
uox turturis audita est in terra nostra,

vogliate destare e sollevare l'amore, finché egli vorrà.
8 È la voce del mio amato:
ecco che viene saltando sui monti
e passando sui colli.
9 Il mio amato è simile al capriolo
o al cerbiatto sui monti di Bethel.
Eccolo dietro la nostra parete,
guardando attraverso le finestre,
mostrandosi attraverso le reti.
10 Risponde il mio amato e dice:
Alzati, vieni, tu che mi sei vicina, mia bella, mia colomba,
11 ecco, l'inverno è passato,
la pioggia se n'è andata,
12 sulla terra sono spuntati i fiori,
è venuto il tempo della potatura,
nella nostra terra si è sentita la voce della tortora,

13 ἡ συκῆ ἐξήνεγκεν ὀλύνθους αὐτῆς,
αἱ ἄμπελοι κυπρίζουσιν, ἔδωκαν ὀσμήν.
'Ανάστα ἐλθέ, ἡ πλησίον μου, καλή μου, περιστερά μου,
14 καὶ ἐλθὲ σύ, περιστερά μου, ἐν σκέπῃ τῆς πέτρας
ἐχόμενα τοῦ προτειχίσματος,
δεῖξόν μοι τὴν ὄψιν σου
καὶ ἀκούτισόν με τὴν φωνήν σου,
ὅτι ἡ φωνή σου ἡδεῖα, καὶ ἡ ὄψις σου ὡραία.

13 ficus protulit grossus suos,
uites florescunt, dederunt odorem.
Surge ueni, proxima mea, speciosa mea, columba mea,
14 et ueni, columba mea, sub tegmine petrae,
in tegmine antemuralis.
Ostende mihi faciem tuam
et audire me fac uocem tuam,
quia uox tua suauis est et aspectus tuus speciosus.

13 il fico ha prodotto i suoi primi frutti,
le viti fioriscono e diventano odorose.
Alzati, vieni, tu che mi sei vicina, mia bella, mia colomba,
14 vieni, mia colomba, sotto il riparo della roccia,
nel riparo dell'antemurale.
Mostrami il tuo viso
e fammi ascoltare la tua voce,
perché la tua voce è dolce e bello il tuo aspetto.

Beatissimo papae Damaso Hieronymus

Origenes, cum in ceteris libris omnes uicerit, in Cantica canticorum ipse se uicit. Nam decem uoluminibus explicatis, quae ad uiginti usque uersuum milia paene perueniunt, primum septuaginta interpretes, deinde Aquilam Symmachum Theodotionem et ad extremum quintam editionem, quam in Actio litore inuenisse se scribit, ita magnifice aperteque disseruit ut mihi uideatur in eo completum esse quod dicitur: «introduxit me rex in cubiculum suum».

Itaque illo opere praetermisso, quia ingentis est otii laboris et sumptuum tantas res tam digne in latinum transferre sermonem, hos duos tractatus, quos in morem cotidiani eloquii paruulis adhuc lactantibusque composuit, fideliter magis quam ornate interpretatus sum, gustum tibi sensuum eius, non cibum offerens, ut animaduertas quanti sint illa aestimanda quae magna sunt, cum sic possint placere quae parua sunt.

Hieronymi epistula deest in A 2. *origenes* P, d4 (a. c.), F (ex *-nis*): *-nis* cett. codd. (d4 ex *-es*) | *omnia* d1 | *cantica* P C d1 d2 d3: *-co* B F d4 Bae *-cis* E (cf. comm. ad loc.) 3. *explicitis*, D, F b2 (ex *-catis*) Bae 4. *usque* + *ad* B (del. b2) 5. *aquilam* + *et* D | *symmachum* + *et* d4, d3 (s. l.) 7. *se* om. D (add. ex corr. d2 d3 d4) | *deseruit* b2, b1 (a. c.) 7-8. *ut mihi uideatur*: *unde mihi uideatur* d1 *unde mihi uidetur* d3 d4, d2 (corr. *ut mihi uideatur*) 10. *est* ras., ut uid., E | *otii* + *et* B F 11. *dignum* corr. *-as* F 14. *interpretati sunt* E *-tans suum* D | *tibi*: *ubi* B (corr. b2) *transmitto* post *tibi* add. s. l. d3 d4 | *sensum* D 15. *ut*: *tu* D | *quanta* P D (ex *-nti* d2)

Girolamo al beatissimo padre Damaso

Se Origene ha superato tutti nell'interpretare gli altri libri della Scrittura, sul *Cantico dei cantici* ha superato sé stesso. Infatti, con spiegazione che abbraccia dieci libri e circa ventimila righe, ha interpretato prima i Settanta, poi Aquila Simmaco e Teodozione, e infine la quinta edizione, che scrive di aver trovato egli stesso sul litorale di Azio, e lo ha fatto con tanta abbondanza e chiarezza da farmi credere che in lui si sia realizzato ciò che è scritto: «Il re mi ha fatto entrare nella sua camera».

Lasciata perciò da parte quest'opera, perché richiede troppo tempo fatica e dispendio tradurre adeguatamente in latino argomenti tanto impegnativi, ho tradotto, mirando più alla fedeltà che all'eleganza, queste due omelie che egli ha composto per i piccoli che si nutrono ancora di latte, facendo uso del linguaggio di tutti i giorni: ti offro così un assaggio della sua interpretazione, non il vero e proprio cibo, in modo che tu comprenda quanto sia da apprezzare l'opera grande dal momento che anche queste piccole cose ti possono riuscire tanto gradite.

8. Cant. 1, 4 13. 1 Ep. Cor. 3, 1-2

In exordium Cantici canticorum usque ad eum locum, in quo ait: «quoadusque rex in recubitu suo».

1. Quomodo didicimus per Moysen esse quaedam non solum sancta sed et sancta sanctorum, et alia non tantum sabbata sed et sabbata sabbatorum, sic nunc quoque docemur, scribente Salomone, esse quaedam non solum cantica sed et Cantica canticorum. Beatus quidem et is qui ingreditur in sancta, sed multo ille beatior qui ingreditur in sancta sanctorum. Beatus qui sabbata sabbatizat, sed beatior qui sabbatizat sabbata sabbatorum. Beatus similiter et is qui intellegit cantica et canit ea – nemo quippe nisi in sollemnitatibus canit –, sed multo beatior qui canit Cantica canticorum. Et sicut is qui ingreditur in sancta pluribus adhuc indiget ut ualeat introire in sancta sanctorum, et qui sabbatum celebrat, quod a Deo populo constitutum est, multa adhuc necessaria habet ut agat sabbata sabbatorum, eodem modo difficile repperitur qui, omnia quae in scripturis continentur cantica peragrans, ualeat ascendere ad Cantica canticorum.

in exordium... in recubitu suo: *de cantico canticorum tractatus* D | *rex* + *ueniat* A
1, 1. *dicimus* A B, C (ex *-emus*), F d4 (a. c.) 2. *et* (1) om. C 3. *sic* om. A | *quoque* om. D 5. *et is*: *est* A (*is* corr. a2) 5-6. *in sancta... ingreditur in* om. D 7. *sed* + *et* A 8. *similiter et is*: *est* A 8-9. *canit*: *tenet* a2, a1 a3 (ex *tenit*) 10. *beatior* + *ille* D | *is*: *est* A (del. a1) 12. *sabbata* d4 | *domino* D 13. *multo* D (*-ta* corr. d2 d4) | *sabbatum* B D E Bae (cf. supra ll. 3. 7) 15. *peragans* B (*-grans* corr. b2) | *ualet* B (*-eat* corr. b2, b1 ut uid.)

Prima omelia

Sull'inizio del *Cantico dei cantici* fino a dove è detto: *finché il re sta nel suo riposo*

1. Come abbiamo appreso da Mosè che non ci sono solo alcuni luoghi santi ma anche il Santo dei santi e non solo gli altri sabati ma anche il Sabato dei sabati, così ora da ciò che scrive Salomone apprendiamo che non ci sono solo alcuni cantici ma anche il *Cantico dei cantici*. È certo beato chi entra in un luogo santo ma è molto più beato colui che entra nel Santo dei santi; è beato chi celebra il sabato ma molto più beato colui che celebra il Sabato dei sabati: similmente è beato chi comprende i cantici e li canta – e nessuno li canta se non nelle feste solenni – ma è molto più beato colui che canta il *Cantico dei cantici*. E come colui che entra in un luogo santo ha bisogno di progredire ancora di più per poter entrare nel Santo dei santi, e colui che celebra il sabato, che è stato istituito da Dio per il popolo, ha bisogno ancora di molto per poter celebrare il Sabato dei sabati, così è difficile trovare chi, percorrendo tutti i cantici che si trovano nelle Scritture, sia capace di innalzarsi fino al *Cantico dei cantici*.

Cant. 1, 1-12
1, 2. Ex. 29, 37 3. Leu. 16, 31 4-5. Cant. 1, 1

Egredi te oportet ex Aegypto et egressum de terra Aegypti pertransire Mare Rubrum, ut possis primum canticum cantare dicens: «cantemus domino; gloriose enim honorificatus est». Licet autem primum dixeris canticum, adhuc longe es a Cantico canticorum. Perambula terram deserti spiritaliter, donec uenias ad puteum quem foderunt reges, ut ibi secundum canticum canas. Post haec ueni ad uiciniam sanctae terrae, ut super Iordanis ripam constitutus cantes canticum Moysi dicens: «adtende caelum, et loquar; et audiat terra uerba oris mei». Rursum habes necessarium ut milites sub Iesu et terram sanctam hereditate possideas et apis tibi prophetet apisque te iudicet – Debbora quippe apis interpretatur –, ut possis et illud carmen quod in Iudicum libro continetur edicere. Ad Regnorum deinceps uolumen ascendens, ueni ad canticum quando Dauid fugit de manu omnium inimicorum suorum et de manu Saul et dixit: «dominus firmamentum meum et fortitudo mea et refugium meum et liberator meus». Perueniendum tibi est ad Esaiam, ut cum illo dicas: «cantabo canticum dilecto uineae meae». Et cum uniuersa transieris, ad altiora conscende, ut possis anima decora cum sponso et hoc canere Canticum canticorum.

Quod ex quot personis constet, incertus sum. Orantibus autem uobis et reuelante Deo, quattuor in his mihi uideor

18. *canere* D E F Bae 19. *honorificatus* P F: *magnificatus* cett. codd. Bae (= Vulg.) 20. *adhuc* + *adhuc* P 23. *uenias* d4 | *uicinia* C d3 d4 *-na* A *-nam* d2 (a. c.) 25. *et* (2) om. A 26. *rursus* A | *habens* a3, a2 (a. c.) | *ut*: *et* A (a2 corr.) | *sub iesu* om. D 27. *hereditatem* b1, F (a. c.) | *apes* F, C (a. c.) | *proph-*: *proferes* P | *apisque*: *apesque* F *apis quippe* P *et apis* D, C (ex *-es*) | *te* om. P A 28. *apes* F (a. c.) 29. *iudicium* C E *in libro iudicum* D | *edicere* + *et* C 30. *ascendes* D (*-ens* corr. d2) 31. *fugit*: *liberatus est* P (cf. Vulg.) | *omnium* om. C 33. *perueniendum* + *etiam* F 34. *ut*: *et* D (d2 d4 corr.) *et* + *ut* (s. l.) d3 | *dilectum* A (a1 corr.) 35. *transiens* C | *conscendo* b1 38. *quod*: *sed* in ras. F | *quod... personis*: *quot ex personis* D (*quod ex quibus personis* corr. d2 *quod tamen quot ex personis* corr. d3 d4) | *quot*: *quod* E b2, F b1 (a. c.) *quantis* C 39. *domino* d1 d2 d3 | *uidetur* E

È necessario che tu esca dalla terra d'Egitto e, una volta uscito, attraversi il Mar Rosso, per poter intonare il primo cantico dicendo: «Cantiamo al Signore, perché è stato gloriosamente onorato»: ma dopo questo primo canto sei ancora ben lontano dal *Cantico dei cantici*. Percorri spiritualmente il deserto fino ad arrivare al pozzo ch'è stato scavato dai re, per cantare là il secondo cantico. Arriva quindi vicino alla Terra santa, per cantare sulla riva del Giordano il cantico di Mosè: «Cielo, sta' attento e parlerò, e la terra ascolti le parole della mia bocca». Successivamente dovrai guerreggiare sotto il comando di Giosuè ed entrare in possesso della Terra santa concessa a te come eredità, e un'ape ti profeterà e ti giudicherà – Debbora significa ape –, perché tu possa pronunciare anche il canto che si trova nel libro dei *Giudici*. Di poi salirai al libro dei *Re* e verrai al cantico che Davide intonò quando sfuggì dalle mani di tutti i suoi nemici e da quelle di Saul: «Signore, mio sostegno, mia forza, mio rifugio, mio liberatore». E dovrai ancora arrivare a *Isaia*, per dire con lui: «Canterò al mio diletto il canto della mia vigna». E quando sarai passato attraverso tutti questi canti, devi salire ancora più in alto perché, diventata ormai anima bella, tu possa cantare insieme con lo sposo anche questo *Cantico dei cantici*.

Quanti siano i suoi personaggi, non lo so con certezza. Grazie alle vostre preghiere e a quel che Dio mi rivela, mi sembra di in-

17. Ex. 13, 3. 8 19. Ex. 15, 1 22. Num. 21, 18 25. Deut. 32, 1 29. Iud. 5, 2 32. 2 Reg. 22, 2 34. Is. 5, 1

inuenire personas, uirum et sponsam, cum sponsa adulescentulas, cum sponso sodalium greges. Alia dicuntur ab sponsa, alia ab sponso, nonnulla autem a iuuenculis, quaedam a sodalibus sponsi. Congruum quippe est ut in nuptiis adulescentularum sit multitudo cum sponsa, iuuenum turba cum sponso. Haec omnia noli foris quaerere, noli extra eos qui praedicatione euangelii sunt saluati. Christum sponsum intellege, ecclesiam sponsam sine macula et ruga, de qua scriptum est: «ut exhiberet sibi gloriosam ecclesiam non habentem maculam neque rugam aut aliud quid eorum, sed ut sit sancta et immaculata». Eos uero qui, cum sint fideles, non sunt tamen istiusmodi quales sermo praefatus est, sed iuxta modum quendam adepti uidentur salutem, animas animaduerte credentium et adulescentulas esse cum sponsa. Angelos uero et eos qui peruenerunt in uirum perfectum, intellege uiros esse cum sponso. Vide igitur mihi quattuor ordines, unum et unam, duos choros inter se concinentes, sponsam canere cum iuuenculis, sponsum cantare cum sociis. Et cum haec intellexeris, audi Canticum canticorum et festina intellegere illud et cum sponsa dicere ea quae sponsa dicit, ut audias quae audiuit et sponsa. Si autem non potueris dicere cum sponsa quae dixit sponsa, ut audias ea quae dicta sunt sponsae, festina uel cum sponsi sodalibus fieri. Porro si et illis inferior es, esto cum adulescentulis quae in sponsae deliciis commorantur.

40. *inuenisse* D *-ret* E | *sponsa*: *ipso* A 41. *a sponsa* B C F Bae *a sponsam* E 42. *a sponso* B C E F Bae | *autem* P: om. cett. codd. Bae 45. *foras* D 46. *saluati sunt* D | *intellege* + *et* C 48. *ecclesiam gloriosam* B 49. *aliud quid*: *aliquid* D 50. *eos uero*: *ego eos ueneror* A (a2 corr.) 51. *qualis* P A 52. *animas* om. A | *animaduerte credentium animas* D 54. *perfectum* + *et* a1 a3 55. *uide igitur mihi* P b1: *uidetur igitur mihi* C *uidentur* (ex *-eantur*) *igitur mihi* E *uidetur mihi* A *unde igitur mihi uidetur* D *uideoritur mihi* corr. *unde mihi uidetur* F *unde uidetur mihi* b2 | *unum et unum* a1 a2 56. *continentes* D | *concinentes inter se* A 57. *cant-*: *canere* A C D Bae | *hoc* D F 58. *et* (2): *ut* C | *sponso* A 59. *dicere* + *ualeas* C | *ea* om. A | *didicit* P | *et* om. A 60. *poteris* d4 | *sponsa* (2) om. D | *ut*: *aut* C 61. *uel*: *ut* A | *sponsi* om. d2 d4 *sponsi* + *possis* A 62. *et* om. A 63. *quae*: *quem* b1 | *in* om. P, b1 (add. s. l.)

dividuare quattro personaggi: lo sposo e la sposa, le fanciulle che stanno con la sposa, il gruppo dei compagni dello sposo. Varie cose dice la sposa, altre lo sposo, alcune le fanciulle, qualcuna i compagni dello sposo. Si addice infatti che nelle feste nuziali ci sia un gruppo di fanciulle con la sposa e uno di giovani con lo sposo. Il significato di tutto ciò non cercarlo fuori, fuori di coloro che sono stati salvati dalla predicazione del Vangelo. Intendi perciò che Cristo è lo sposo e la sposa è la Chiesa senza macchia né ruga, di cui è scritto: «Per far comparire al suo cospetto la Chiesa gloriosa, senza macchia né ruga né alcunché di simile, ma in modo che sia santa e immacolata». Quanti poi, sebbene fedeli, non sono ancora all'altezza di quelli che abbiamo sopra nominato ma comunque sembrano aver in certa misura raggiunto la salvezza, considerali come le anime dei credenti qui significate dalle fanciulle che stanno con la sposa. Invece, gli uomini che sono con lo sposo interpretali come angeli e come coloro che hanno raggiunto la condizione di uomo perfetto. Considera perciò quattro ruoli: due personaggi singoli, uno maschile e uno femminile, e due cori dialoganti tra loro, con la sposa che canta insieme con le fanciulle e lo sposo insieme con i compagni. Quando avrai compreso tutto ciò, ascolta il *Cantico dei cantici*, affrettati a comprenderlo e associati a ciò che dice la sposa, per sentirti dire ciò che vien detto alla sposa. Ma se non sarai in grado di dire con la sposa ciò che essa dice per ascoltare anche tu ciò che a lei viene detto, cerca almeno di stare insieme con i compagni dello sposo. Se poi sarai al di sotto anche di costoro, stai con le fanciulle che sono care alla sposa.

45. 1 Ep. Cor. 1, 21 47. Ep. Eph. 5, 27 54. Ep. Eph. 4, 13

Hae quippe in hoc libro, fabula pariter et epithalamio, sunt personae; ex quo et gentiles sibi epithalamium uindicarunt et istius generis carmen assumptum est: epithalamium siquidem est Canticum canticorum. Primum sponsa orat et statim in mediis precibus auditur. Videt praesentem sponsum, uidet adulescentulas suo comitatui copulatas. Deinde respondit ei sponsus et post sponsi eloquia, dum ille pro eius patitur salute, respondent sodales, donec sponsus sit in recubitu et a passione consurgat, se quaedam sponsae ornamenta facturos.

2. Verum iam ipsa uerba ponenda sunt, in quibus primum uox sponsae deprecantis auditur: *osculetur me ab osculis oris sui*. Quorum iste sensus est: quousque mihi sponsus meus mittit oscula per Moysen, mittit oscula per prophetas? Iam ipsius cupio ora contingere, ipse ueniat, ipse descendat. Orat igitur sponsi patrem et dicit ad eum: *osculetur me ab osculis oris sui*. Et quia talis est ut compleatur super ea propheticum illud in quo dicitur: «adhuc loquente te dicam, ecce adsum», sponsam sponsi pater exaudit, mittit filium suum. Videns illa eum, cuius deprecabatur aduentum, orans desistit et ad ipsum comminus loquitur: *quoniam bona ubera tua super uinum, et odor ungentorum tuorum super omnia aromata*. Sponsus igitur Christus missus a patre uenit unctus ad sponsam et dicitur ad eum:

64. *hae* P: *haec* cett. codd. Bae | *fabulae* d2 d3 d4 *parabola* C | *pariter et*: *et tot pariter* B | *epithalamion* D, b2 (ex *-mio*) *-mium* F (ex *-mio*)   65. *ex quo et*: *ex hoc* A   65-6. *uind-*: *indicarunt* B (b2 corr.)   66. *est* + *in* b1   66-7. *quidem* P   67. *est* om. D | *et* om. A   68. *uidit* A   69. *uidit* A, C (a. c.)   69-70. *respondet* d2 d3, d4 (ex *-it*) Bae   70. *ei*: *eis* D | *sponsi*: *-se* B (b2 corr., ut uid.) | *eius*: *cuius* C   71. *salutem* E, C (corr. *-te*, ut uid.) | *a* om. P   72. *facturus* d1 d2 d4
2, 1. *iam*: *tamen* C | *prius* D   2. *ab* om. P | *osculo* B C, F (a. c.)   5. *cupio ora*: *copiosa* B (b2 corr.)   6. *sponsa* d4 | *osculo* B *oculis* C, E F (a. c.)   7. *eam* C D F b2   8. *te loquente* D   10. *orans* P: *-re* cett. codd. Bae (cf. comm. ad loc.) | *et* om. A (a3 s. l. add.)   11. *et* om. A   13. *et* om. b1 | *dicit ad eam* A

Ecco dunque i personaggi di questo libro, che è insieme azione scenica ed epitalamio: è di qui che i pagani hanno rivendicato a sé l'epitalamio e hanno assunto questo genere di canto: infatti il *Cantico dei cantici* è un epitalamio. All'inizio è la sposa che supplica e l'ascoltiamo che è già in preghiera; vede poi lo sposo avanti a lei, vede le fanciulle che si sono unite al suo corteo. Quindi le risponde lo sposo e dopo le sue parole, mentre egli soffre per la sua salvezza, i compagni di lui rispondono che, fin quando egli riposa in attesa di risorgere dalla passione, essi prepareranno per la sposa alcuni ornamenti.

2. Ma ormai è tempo di riportare proprio le parole con le quali sentiamo la sposa esprimere, all'inizio del cantico, la sua preghiera: *Mi baci con i baci della sua bocca*; ed ecco che cosa significano: fin quando il mio sposo mi manda i suoi baci per tramite di Mosè e dei profeti? Ormai desidero toccare proprio le sue labbra: venga lui, discenda a me. Prega allora il padre dello sposo e gli dice: *Mi baci con i baci della sua bocca*: essa merita che si avverino per lei le parole del profeta: «Mentre ancora tu parli, io dirò: Ecco, sono qua», perciò il padre dello sposo le dà ascolto e invia suo figlio. Vedendo colui di cui ha supplicato la venuta, essa smette di pregare e gli parla da vicino: *Perché le tue mammelle sono deliziose più del vino, e l'odore dei tuoi profumi supera tutti gli aromi*. Dunque Cristo, lo sposo, inviato dal Padre viene dalla sposa dopo

71. Cant. 1, 11-2
2, 2. Cant. 1, 2   6. Cant. 1, 2   8. Is. 65, 24   11. Cant. 1, 2-3

«dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem; propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo exsultationis prae participibus tuis».

Si me tetigerit sponsus, et ego boni odoris fio et ego linior ungentis et ad me usque eius ungenta perueniunt, ut possim cum apostolis dicere: «Christi bonus odor sumus in omni loco». Nos autem, cum haec audiamus, adhuc peccatis uitiisque faetemus, de quibus per prophetam paenitens loquitur: «computruerunt et corruptae sunt cicatrices meae a facie inprudentiae meae». Peccatum odoris est putridi, uirtus spirat ungenta, quorum typos in Exodo relege. Inuenies quippe et ibi stacten onycha galbanen et reliqua. Et haec quidem in incensum; deinde ad opus ungentarii uaria sumuntur ungenta, in quibus est nardus et stacte. Et Deus, qui caelum fecit ac terram, loquitur ad Moysen dicens: «ego impleui spiritu sapientiae et intellectus, ut faciant opera artis ungentariae» et ungentarios Deus docet.

Haec si non spiritaliter intellegantur, nonne fabulae sunt? Nisi aliquid habeant secreti, nonne indigna sunt Deo? Necesse est igitur eum, qui audire scripturas spiritaliter nouit aut qui certe non nouit et desiderat nosse, omni labore contendere ut non iuxta carnem et sanguinem conuersetur, quo possit dignus spiritalium fieri secretorum, et, ut aliquid audentius dicam, spiritali cupidine uel amore, siquidem est et spiritalis

15. *oleum* a3, a1 C (a. c.) 16. *fiam* B *ero* D | *linor* E, F (a. c.) *lenior* A *liniar* B (ex *-near* b1) 17. *ad me usque*: *meus quae* corr. *me usque* C 18. *sumus* + *deo* C 19. *audimus* D 20. *faetemus* A F: *-mur* P *fatemus* B E *foetemus* Bae alii alia | *per proph-*: *propheta* D 20-1. *putruerunt* D (= Vulg.) 21. *corruptae*: *exhaesae* A 21-2. *inpudentiae* a1 a3 *insipientiae* (= Vulg.) et s. s. *inpudentiae* a2 22. *est putridi* corr. *et putridinis* E | *sperat* P (a. c.) *inspirat* D 23. *typus* P, F (a. c.) | *exodo*: *exorando* D | *relegem* b1 b3 om. D | *et ibi* om. A 24. *onichen* A | *galbanen* C D: *-em* P *-um* A alii alia | *et* (2) om. A D | *in* om. D (d2 d3 d4 s. l. add.) 26. *stacte* B E: *-ten* cett. codd. | *fecit caelum* C a2 27. *inplebo* C *inpleo* A *inpleui* + *eos* D Bae | *spiritum* C 28. *faciam* A | *ungentariae*: *unguentarii* C 30. *fabulosa* A 32. *nouit spiritaliter* A C 33. *certe qui* A C F Bae 35. *fieri spiritalium* F 36. *dicamus* A | *spiritali*: *-le* d2 d4 (a. c.) *tali* A | *et* om. P C (recte?)

essere stato unto, e gli viene detto: «Hai amato la giustizia e hai odiato l'iniquità: per questo Dio, il tuo Dio, ti ha unto con l'olio di esultanza, più che i tuoi compagni».

Se lo sposo mi avrà toccato, anche io do buon odore, anche io vengo cosparso di profumo, fino a me giungono i suoi profumi, perché anche io possa dire con gli apostoli: «Siamo buon odore di Cristo in ogni luogo». Noi invece, mentre ascoltiamo queste parole, emaniamo ancora il fetore dei vizi e dei peccati, che chi ne fa penitenza ricorda con queste parole del profeta: «Le mie cicatrici si sono putrefatte e corrotte al cospetto della mia stoltezza». Il peccato emana odore putrido, mentre la virtù esala profumi, i cui simboli leggili nell'*Esodo*: troverai infatti anche qui mirra < onice galbano e altri profumi. Questi servono per fare l'incenso, mentre poi anche per l'arte del profumiere si richiedono vari profumi, tra cui nardo e mirra. E il Dio che ha creato il cielo e la terra si rivolge a Mosè dicendo: «Li ho colmati di spirito di sapienza e d'intelletto, perché compiano l'opera dell'arte del profumiere»: vale a dire, Dio stesso insegna ai profumieri.

Se queste parole non s'intendono spiritualmente, che altro sono se non favole? Se non hanno un significato nascosto, non sono indegne di Dio? È perciò necessario che chi sa intendere spiritualmente le Scritture, e anche chi non lo sa e desidera saperlo, si adoperi col massimo impegno a non vivere secondo la carne e il sangue, per poter diventare degno dei segreti spirituali e, per esprimermi in modo ancora più ardito, degno dell'amore, del desiderio spirituale: perché c'è anche un amore spirituale. Come in- <

14. Ps. 44, 8 18. 2 Ep. Cor. 2, 15 20. Ps. 37, 6 24. Ex. 30, 34 26. Gen. 1, 1 27. Ex. 31, 3. 11

amor. Et quomodo est quidam carnalis cibus et alius spiritalis et alia carnis potio alia spiritus, sic est quidam amor carnis a Satana ueniens, alius amor spiritus a Deo exordium habens, et nemo potest duobus amoribus possideri. Si carnis amator es, amorem spiritus non capis. Si omnia corporalia despexisti, non dico carnem et sanguinem sed argentum et possessiones et ipsam terram ipsumque caelum – quippe pertransibunt –, si ista omnia contempsisti et ad nullum horum tua anima colligata est neque quoquam uitiorum amore retineris, potes amorem capere spiritalem. Ista, quia euenit occasio ut de amore spiritali aliqua diceremus.

Expedit autem nobis Salomonis custodire praeceptum, et magis illius qui per Salomonem loquebatur de sapientia ita dicens: «ama illam, et seruabit te; circumda illam, et exaltabit te; honora illam, ut te amplexetur». Est quidem spiritalis amplexus atque utinam contingat ut meam sponsam artior sponsi amplexus includat, ut ego quoque possim dicere quod in hoc eodem libro scriptum est: «sinistra eius sub capite meo, et dextra eius complexabitur me». Ergo *osculetur me ab osculis oris sui*.

3. Moris est scripturarum imperatiuum modum pro optatiuo ponere, ut ibi: «Pater noster, qui es in caelis, sanctifice-

37. *quidem* D (d2 corr.) | *carnis* A 38. *potio* + *et* A | *quidem* D (d2 corr.) | *carnalis* D 39. *ueniens* + *et* A F 40. *potest* + *a* s. l. P 42. *et* (1): *aut* d2 d4 43. *et*: *sed* D | *ipsumque*: *ipsum* A | *quippe* P: *haec quippe* cett. codd. Bae | *transibunt* F (= Vulg.) 44. *anima tua* D 44-5. *obligata* D 45. *neque quoquam*: *nequaquam* P | *potest* E 46. *ista quia*: *itaque* A | *uenit* A C 48. *expediat* b1 49. *salomonem* + *nobis* E 50. *seruauit* A (*-bit* corr. a1 *-uat* corr. a3) | *exaltauit* A (*-tat* a3) 51. *te* + *et* (1. 2) A | *amplectatur* A *-etur* D (d2 d4 corr. *-atur*) | *quidem* P E: *quidam* cett. codd. Bae 52. *atque... meam*: *utinam meam* (*meam* corr. *me*) a1 *ut meam* a2 *ut* + ras. a3 | *utinam* om. d2 d4 | *ut* P A D F: *ut* + *et* B C E Bae | *artius* A *altior* D 53. *ut* P A D: *ut* + *et* B C E F Bae | *hoc* om. D 54-5. *dextera et* A (a3 del. *et*) 55. *dextra* P E: *-tera* cett. codd. | *amplexabitur* A C D F (cf. 2, 9, 1) | *ergo osculetur me* P: *ergo* om. A *osculetur me ergo* cett. codd. Bae | *osculo* D

fatti c'è un cibo materiale e un cibo spirituale, una bevanda materiale e una bevanda spirituale, così c'è un amore carnale che proviene da Satana e un amore dello spirito che trae inizio da Dio, e nessuno può essere posseduto da due amori: se ami la carne, non comprendi l'amore dello spirito. Se invece avrai disprezzato tutti i beni materiali, non dico solo la carne e il sangue, ma il denaro, le proprietà, addirittura il cielo e la terra – passeranno anche loro –, se avrai disprezzato tutto ciò, se la tua anima non ne sarà stata avvinta, se non sei trattenuto dall'amore per qualche vizio, allora puoi comprendere l'amore spirituale. Ho detto tutto ciò, perché mi si è presentata l'occasione di parlare un po' dell'amore spirituale.

Ci conviene perciò osservare l'insegnamento di Salomone, o meglio, di colui che per tramite di Salomone parlava della sapienza con queste parole: «Amala, e ti proteggerà, prenditi cura di lei e ti esalterà, onorala perché ti abbracci». C'è anche un abbraccio spirituale, e Dio voglia che l'abbraccio più stretto dello sposo comprenda anche me insieme con la mia sposa, così che anch'io possa dire ciò ch'è scritto in questo stesso libro: «La sua sinistra sotto il mio capo, e la sua destra mi abbraccerà». Perciò: *Mi baci con i baci della sua bocca*.

3. È uso delle Scritture esprimersi con l'imperativo invece che con l'ottativo, come quando diciamo «Padre nostro che sei nei

43. Eu. Matth. 24, 35 50. Prou. 4, 6.8 54. Cant. 2, 6 55. Cant. 1, 2
3, 2. Eu. Matth. 6, 9

tur nomen tuum» pro: utinam sanctificetur, et nunc in praesenti: *osculetur me ab osculis oris sui* pro eo quod est: utinam osculetur. Deinde conspicit sponsum. Venit delibutus ungentis nec aliter ad sponsam poterat uenire nec decebat aliter patrem ad nuptias filium destinare. Variis eum unxit ungentis, fecit illum Christum. Venit diuersis odoribus spirans et audit: *quia bona ubera tua super uinum*. Congrue sermo diuinus eandem rem pro locorum qualitate diuersis uocabulis nuncupat. Quando hostia offertur in lege et uult intellectus ostendere, pectusculum separationis effatur. Quando uero recumbit aliquis cum Iesu et sensuum eius communione perfruitur, non pectusculum, ut supra, sed pectus eloquitur. Porro cum sponsa loquitur ad sponsum, quia nuptiale carmen inducitur, non pectusculum ut in sacrificio, non pectus ut in Iohanne discipulo, sed ubera nominat dicens: *quia bona ubera tua super uinum*. Communica ut sponsa cum sensibus sponsi et scies quia inebrient atque laetificent istiusmodi cogitatus. Quomodo autem «calix domini inebrians perquam optimus est», sic ubera sponsi omni meliora sunt uino: *quia bona ubera tua super uinum* – in mediis precibus ad sponsum uerba conuertit – *et odor ungentorum tuorum super omnia aromata*. Non uno, sed omnibus sponsus uenit unctus ungentis.

Si autem et ad meam animam factam sponsam suam uenire

3, 3. *pro* + *eo quod est* A C *quo est* corr. *eo quod est* F | *nunc* + *est* D 4. *me* om. P 5. *osculetur* + *me* A | *conicit* A 8. *inspirans* D | *audiuit* A 9. *diuinus sermo* F 9-10. *eandem*: *eam* D (d2 d4 fort. d3 corr.) 10. *nuncubatur* b1 11. *intellectum* D a2 12. *adfatur* D *offertur* A 13. *sensum* C *sensu* A (a2 corr.) | *communitione* C *commune* A | *non* om. A (a2 add.) 14. *sed*: *sit* A (a2 corr.) | *alloquitur* D 15. *quia*: *quando* A 16. *sacrificio non*: *sacrificium* A (a2 corr.) | *ut*: *sicut* A om. D (d2 d3 d4 add.) | *in* om. C | *iohanne* corr. *-ni* C *-nem* corr. *-ne* b1 17. *ubera nominat*: *ubi* (*ubī* a1) *sponsa ad sponsum* A (a2 corr.) 18. *comm- ut*: *communicauit* A | *cum* om. A | *sciens* A (a2 corr.) C E F 19. *inebriant atque laetificant* D *-ans atque -ans* A (a2 corr. *-ant... -ant*) 21. *bona*: *meliora* A 24. *sponsus... unctus*: *nos unctos uult ungueri* A 25. *ad* om. A | *suam*: *si* A (a1 corr. *sic*)

cieli, sia santificato il tuo nome», invece di possa essere santificato: così ora in questo passo è detto: *Mi baci con i baci della sua bocca*, invece di mi possa baciare. Poi essa vede lo sposo: viene, cosparso di profumi, né altrimenti poteva venire dalla sposa né altrimenti conveniva che il Padre destinasse il Figlio alle nozze. Lo ha unto con vari profumi, lo ha fatto Cristo. Viene odoroso di svariati profumi e si sente dire: *Perché le tue mammelle sono deliziose più del vino*. Opportunamente la parola divina definisce la stessa cosa con nomi diversi a seconda delle diverse circostanze. Quando nella Legge essa parla dell'offerta del sacrificio e ne vuole indicare il significato, nomina la parte superiore del petto, che viene messa a parte. Quando invece uno riposa con Gesù e gode di partecipare dei suoi sentimenti, non parla di parte superiore del petto, come sopra, ma di petto. Così, quando la sposa si rivolge allo sposo, dato che viene presentato un canto nuziale, la parola divina non parla di parte superiore del petto, come nei sacrifici, non di petto, come a proposito del discepolo Giovanni, ma nomina le mammelle dicendo: *Perché le tue mammelle sono deliziose più del vino*. Tu, come la sposa, partecipa dei sentimenti dello sposo e sperimenterai che tali pensieri inebriano e danno gioia. Come infatti «Il calice inebriante del Signore è massimamente buono», così le mammelle dello sposo sono migliori di ogni vino. *Perché le tue mammelle sono deliziose più del vino* – mentre sta pregando, si rivolge direttamente allo sposo – *e l'odore dei tuoi profumi supera tutti gli aromi*, perché lo sposo è venuto unto non di uno solo ma di tutti i profumi.

Se poi egli si degnerà di venire anche alla mia anima diventata

4. Cant. 1, 2 9. Cant. 1, 2 12. Leu. 10, 14 13. Eu. Io. 13, 25 17. Cant. 1, 2 20. Ps. 22, 5 21-2. Cant. 1, 2-3

dignabitur, quam oportet esse formosam, ut illum de caelo ad se trahat, ut descendere faciat ad terras, ut ueniat ad amatam, quali pulchritudine decoranda est, quali debet amore feruere, ut ea loquatur ad illam quae ad perfectam locutus est sponsam, quia ceruix tua, quia oculi tui, quia genae tuae, quia manus tuae, quia uenter tuus, quia humeri tui, quia pedes tui? De quibus, si concesserit dominus, disputabimus quomodo sponsae membra uarientur et singularum partium laus diuersa dicatur, ut post disputationem etiam ad nostram dici animam similiter laboremus.

Bona igitur *ubera tua super uinum.* Si uideris sponsum, tunc intelleges uerum esse quod dicitur: *quoniam bona ubera tua super uinum, et odor ungentorum tuorum super omnia aromata.* Multi habuerunt aromata. Regina Austri detulit aromata Salomoni et plures alii aromata possederunt, sed habuerit quis quantalibet, non possunt Christi odoribus comparari, de quo nunc sponsa ait: *odor ungentorum tuorum super omnia aromata.* Ego arbitror quia et Moyses habuerit aromata et Aaron et singuli prophetarum: uerum, si uidero Christum et suauitatem ungentorum eius odore percepero, statim sententiam fero dicens: *odor ungentorum tuorum super omnia aromata.*

4. *Vngentum effusum nomen tuum.* Propheticum sacramentum est. Tantummodo nomen Iesu uenit in mundum et ungentum praedicatur effusum. In euangelio quoque mulier, ac-

26. *esse* P B D: *et esse* E *eam esse* A C F Bae | *caelis* A   27. *ad adamatam* A   32. *si concesserit*: *si conuerterit* b1 *si consenserit* d2 *suggesserit* A (ex *suggerit* a2)   33. *uarietur* A   34. *dicat* A   35. *laboremur* b1   37. *intellegis* B, d2 d4 (a. c.) | *uerum*: *uberum* A (a1 a2 corr.) | *quoniam*: *quia* A   38. *et* om. A   40. *aromata* om. A | *possederunt* P b2, d2 d3 d4 (ex corr.): *possid-* cett. codd. | *habuit* D *habuerint* A   41. *quanta* B (b2 corr.)   43. *et* (1) om. P   44. *suauitate* D   45. *odorem* d2 d3 (fort. ex *-re*) | *percepto* P *percipero* C d1, F d2 (a. c.) b1 (ex *percep-*)
4, 1. *ungentum*: *oleum* D (d2 corr.)

sua sposa, che deve essere bella per trarlo a sé dal cielo, per farlo discendere in terra perché venga all'amata, di quale bellezza si dovrà adornare, di quale amore dovrà ardere, perché egli rivolga a lei le parole che ha detto alla sposa perfetta: il tuo collo, i tuoi occhi, le tue guance, le tue mani, il tuo ventre, le tue spalle, i tuoi piedi? A questo proposito, se il Signore ce lo concederà, esamineremo con quale criterio vengano presentate ora una ora l'altra delle membra della sposa e di ognuna di esse venga pronunciata una lode diversa, al fine di adoperarci, una volta messa in chiaro la cosa, perché anche alla nostra anima vengano rivolte tali lodi.

Dunque, *le tue mammelle sono deliziose più del vino.* Se avrai visto lo sposo, allora comprenderai che a ragione vien detto: *Perché le tue mammelle sono deliziose più del vino e l'odore dei tuoi profumi supera tutti gli aromi.* Molti hanno avuto aromi: la regina del Mezzogiorno portò aromi a Salomone e molti altri hanno posseduto aromi, ma quanti siano quelli che essi hanno avuto, non possono paragonarsi ai profumi di Cristo, di cui ora la sposa dice: *L'odore dei tuoi profumi supera tutti gli aromi.* Credo che anche Mosè abbia avuto aromi, e così Aronne e ognuno dei profeti, ma se avrò visto Cristo, se avrò sentito la dolcezza dei suoi profumi, subito do il mio giudizio dicendo: *L'odore dei tuoi profumi supera tutti gli aromi.*

4. *Profumo diffuso è il tuo nome.* È mistero profetico. Il nome di Gesù è appena venuto nel mondo, e subito si annuncia che il profumo si è diffuso. Anche nel Vangelo leggiamo che una donna

30. Cant. 1, 10. 15; 5, 14; 7, 2   36-7. Cant. 1, 2-3   39. Eu. Matth. 12, 42 (= 3 Reg. 10, 2. 10)   42. 46. Cant. 1, 3
4, 1. Cant. 1, 3   3. Eu. Marc. 14, 3; Eu. Luc. 7, 38

cipiens alabastrum ungenti nardi pistici pretiosi, caput Iesu pedesque perfudit. Diligenter obserua quae de duabus super caput fuderit saluatoris, siquidem peccatrix super pedes et ea quae dicitur non fuisse peccatrix super caput eius fudisse inuenitur. Obserua, inquam, et inuenies in euangelica lectione non fabulas et narrationes ab euangelistis, sed mysteria esse conscripta. «Impleta est» itaque «odore ungenti domus.» Si quod peccatrix habuit, ad pedes referendum est, si quod ea quae non peccatrix, ad caput. Nec mirum domum odore fuisse completam, cum eo odore mundus expletus sit. Scribitur in eodem loco de Simone leproso et domo eius. Ego puto leprosum mundi istius esse principem et hunc leprosum Simonem nuncupari, cuius domus ad aduentum Christi suaui odore completa sit, agente paenitentiam peccatrice et sancta caput Iesu ungenti odoribus perfundente.

Vngentum effusum nomen tuum. Quomodo ungentum quod ad effusionem suam odorem longe lateque dispergit, sic Christi nomen effectum est. In uniuersa terra Christus nominatur, in omni mundo praedicatur dominus meus; ungentum enim effusum est nomen eius. Nunc Moysi nomen auditur, quod prius Iudaeae tantum cludebatur angustiis; neque enim Graecorum quispiam meminit eius neque in ulla gentilium litterarum historia de illo seu ceteris scriptum aliquid inuenimus.

5. *obserua* + *et* A 6. *siquidem*: *sic* A (a2 corr. *si*) 6-7. *peccatrix... fuisse* om. C 7. *peccatrix... fudisse* om. P 8. *inuenitur*: *monstratur* D | *inquit* P | *eangelica* b1 *euangelii* C A (ex *-lio* a3) | *lectionem* b1 b2 9. *et narrat-*: *et enarrat-* E *res narrat-* P 10. *odor* P 10-1. *si quod*: *sed quod* A *si quid* Bae 11. *est* + *et* Bae | *si quod*: *sicut* A *si quid* Bae 12. *fuisse odore* D 13. *eo* P: *hoc* cett. codd. (*hic odor* A) Bae | *mundus* om. A | *expl-*: *completus* D, F (ex *expl-*) 14. *et* + *de* A F 16. *ad adu-*: *aduentu* A 17. *conpletus* P (-s ras., ut uid.) 17-8. *agentem... peccatricem... sanctam... perfundentem* A (a1 a2 corr.) 18. *iesu* + *in* D | *odoris* A (a3 corr. *-re*) 19. *quod* P B D, F (ex corr.): om. A C E, F (a. c.) Bae 20. *ad eff- suam*: *effusione sua* B D 21. *effectum*: *effusum* C D, F (ex *effectum*) Bae 22. *omni*: *uniuerso* A C | *meus* om. D 24. *iudei* B (b2 corr.) *inde ac* a3, a1 (corr. *in*) *indicat ac* a2 | *claudebatur* D F Bae *eludebatur* C 25. *in* add. ex corr. d2 d4 26. *seu*: *sed ut* A

con un vaso di alabastro ripieno di profumo di nardo molto pregiato unse il capo e i piedi di Gesù: osserva attentamente quale delle due donne abbia unto il capo del Salvatore e troverai che la peccatrice ha unto i suoi piedi e colei di cui non si dice che fosse peccatrice il suo capo. Osserva – ripeto – le pagine del Vangelo e vedrai che gli evangelisti non hanno scritto favole e racconti, bensì misteri. Allora «la casa si riempì dell'aroma del profumo»: ciò che aveva la peccatrice, va riferito ai piedi di Gesù, e ciò che aveva la donna non peccatrice, al capo, né c'è da meravigliarsi che la casa si sia riempita di profumo, dal momento che quel profumo ha riempito tutto il mondo. Si parla nello stesso episodio di Simone il lebbroso e della sua casa. Ritengo che il lebbroso sia il principe di questo mondo, e si chiama Simone questo lebbroso la cui casa si è riempita di dolce profumo all'arrivo di Gesù, perché la donna peccatrice fa penitenza e quella santa cosparge di dolce profumo il capo di Gesù.

Profumo diffuso è il tuo nome. Come il profumo, quando viene effuso, diffonde largamente il suo aroma, così è stato per il nome di Cristo. In tutta la terra si fa il nome di Cristo, in tutto il mondo viene predicato il mio Signore, perché profumo diffuso è il suo nome. Ora si sente fare anche il nome di Mosè, che prima era racchiuso nel ristretto ambito della Giudea: nessuno dei Greci ne fa menzione e in nessuna storia delle lettere pagane troviamo scritto alcunché riguardo a lui e agli altri Israeliti. Ma appena Ge-

10. Eu. Io. 12, 3 14. Eu. Marc. 14, 3; Eu. Luc. 7, 36 19. Cant. 1, 3

Statim ut Iesus radiauit in mundo, eduxit secum legem et prophetas et uere completum est: *ungentum effusum* est *nomen tuum*.

5. *Propterea iuuenculae dilexerunt te*. Quia «per spiritum sanctum caritas Dei effusa est in corda nostra», congrue nomen effusionis inseritur: *ungentum effusum* est *nomen tuum*. Haec dicens, sponsa adulescentulas conspicit. Quando illa sponsi patrem rogabat et ad ipsum sponsum comminus loquebatur, necdum adulescentulae aderant; in mediis uero precibus ingreditur iuuencularum chorus et sponsae laudatur eloquiis: *propterea iuuenculae dilexerunt te et adtraxerunt te*, adulescentulaeque respondent: *post te in odorem ungentorum tuorum curremus*. Quam pulchre sponsi pedisaeque necdum habent fiduciam sponsae. Sponsa non post tergum sequitur, sed iuncto ingreditur latere, adprehendit dexteram sponsi et manus eius sponsi dextera continetur, famulae uero ingrediuntur post eum. «Sexaginta sunt reginae et octoginta concubinae et iuuenculae quarum non est numerus; una est columba mea, perfecta mea, una est matri suae, una est ei quae concepit illam»: *post te* ergo *in odorem ungentorum tuorum curremus*.

Cum omni honestate de amantibus dictum est: *post te in odorem ungentorum tuorum curremus*, secundum illud: «cursum consummaui» et illud: «qui in stadio currunt, omnes qui-

27. *ut* om. A d2 d4 28. *est* (2) om. D
5, 1. *iuu-*: *adulescentulae* A 2. *diffusa* D 3. *ins-*: *infertur* C D | *est* om. A 4. *sponsa* + *ad* E | *adulescentula* C 5. *et*: *ut* P 6. *ader-*: *erant* A 8-9. *adulescentulae* P *adul- quae respondens* A 9. *odore* C D (d4 ex *-rem*) E, b2 (ex *-rem*) 9-10. *tuorum* om. E 10. *sponsae* A Bae | *ped-*: *pedes aeque* A (a1 corr.) C, b1 (a. c.) 10-1. *habens* A (a1 corr.) 11. *sponsae sponsa*: *sponsi sponsa* a1 a3 *sponse sponse* b1 | *postergum* B C D F 12. *iuncta* d2 d4 (a. c.) 13. *eius*: *ei* b1 | *famuli* A 16. *perf-*: *speciosa* A | *mea* om. P B E (recte?) | *una est ei* om. A C 16-7. *illa* A 17. *post te*: *iam* A | *odore* C D E | *curramus* A *-rimus* C 18-9. *cum omni... curremus* om. A 18. *de* om. F | *amantibus*: ex *mantibus* C *ambulantibus* D 19. *odore* E d1 d2 | *curremus* n. l. C 20-1. *omnes quidem currunt* om. P

sù ha fatto brillare la sua luce nel mondo, egli insieme con sé ha fatto uscire da quei confini la legge e i profeti e allora si è pienamente realizzata la profezia: *Profumo diffuso è il tuo nome*.

5. *Per questo le fanciulle ti amano*. Poiché «per opera dello Spirito Santo l'amore di Dio si è diffuso nei nostri cuori», a ragione qui si parla di diffusione: *Profumo diffuso è il tuo nome*. Mentre pronuncia queste parole, la sposa vede le fanciulle: quando essa pregava il padre dello sposo e si rivolgeva proprio allo sposo da vicino, le fanciulle non si erano ancora presentate: ma mentre sta pregando, il loro coro fa il suo ingresso e le fanciulle vengono lodate dalle parole della sposa: *Per questo le fanciulle ti amano e ti attirano a sé*. E le fanciulle rispondono: *Correremo dietro di te all'odore dei tuoi profumi*. Quanto è ben detto che esse seguono lo sposo ma non hanno ancora la sicurezza della sposa! La sposa infatti non segue da dietro ma incede fianco a fianco, prende la destra dello sposo e la destra dello sposo tiene la sua mano; invece le fanciulle si avviano dietro di lui: «Sono sessanta le regine, ottanta le concubine e innumerevoli le fanciulle: ma una sola è la mia colomba, la mia perfetta, una sola per sua madre, una sola per colei che l'ha generata»: perciò *correremo dietro di te all'odore dei tuoi profumi*.

Nel modo più appropriato viene detto di quelli che amano: *Correremo dietro di te all'odore dei tuoi profumi*, in conformità con queste parole: «ho terminato la corsa», e con «quelli che corrono

28. Cant. 1, 3
5, 1. Cant. 1, 3 | Ep. Rom. 5, 5 3. Cant. 1, 3 8-9. Cant. 1, 3-4 14. Cant. 6, 8 17. 18. Cant. 1, 4 19. 2 Ep. Tim. 4, 7 20. 1 Ep. Cor. 9, 24

dem currunt, unus autem accipit brauium» (brauium Christus est). Et haec quidem adulescentulae, quas propter amoris exordium foris stare cognoscimus, iuxta illud exemplum: «amicus autem sponsi stans et audiens eum gaudio gaudet propter uocem sponsi». Tale quiddam et adulescentulae sustinent: introeunte sponso forinsecus remanent; sponsa uero speciosa perfecta sine macula sine ruga in sponsi cubiculum, in regium penetral ingressa reuertitur ad iuuenculas et nuntiat eis quae sola conspexerit dicitque: *introduxit me rex in cubiculum suum.*

Non ait: introduxit nos plures in cubiculum; plures foris remanent, in cubiculum sola introducitur sponsa, ut uideat thesauros tenebrosos et absconditos renuntietque iuuenculis: *introduxit me rex in cubiculum suum.* Rursum adulescentulae, id est sponsarum incipientium turba complurima, ingressa sponsa cubiculum sponsi et uidente diuitias uiri sui, dum illius praestolantur aduentum, laetae concinunt: *exultabimus et laetabimur in te.* Pro sponsae perfectione laetantur; non est enim aemulatio in uirtutibus. Amor iste mundus, amor iste sine uitio est. *Exultabimus et laetabimur in te. Diligemus ubera tua.* Illa, quae maior est, iam tuorum uberum lacte perfruitur et loquitur exultans: «bona ubera tua super uinum»; istae uero exultationem et laetitiam differunt (adulescentulae quippe sunt), differunt caritatem et dicunt: *exultabimus et laetabimur*

21. *accepit* B (b2 corr.) D (d2 d3 corr.) a1 (a. c.) a3 | *brabium* (1. 2) E a1 22. *est* add. s. l. P 24. *gaudens* d1, d2 d4 (a. c.) 27-8. *in regium penetral: penetrat* A 28. *penetral* d3 in marg.: *-le* F (ex corr.) *-li* P *penual* (*pae-*) B C D (*faenual* d4) E, F (a. c.) | *nuntians* A 28-9. *nuntiabit... dicetque* D (d2 corr.) 31. *plures*: *rex* B | *cubiculum* + *suum* B D Bae | *foras* A d1, C (a. c., ut uid.) 32. *ingreditur* A D | *uideat* + *et* B (b2 del.) 35. *quamplurima* C 36. *uiri*: *sponsi* C 37. *laeta* A | *exultauimus* (= ll. 40. 44) A 38. *laetatur* a1 (a. c.) | *est* om. A | *enim* om. D 39. *mundus* + *est* A 40. *est* om. A | *diligimus* P, a1 a2 (= l. 45) *dilegimus* a3 (= l. 45) 41-2. *et eloquitur* P 43. *deferunt* A D F (= l. 44) 43-4. *adulescentulae... differunt* om. C

nello stadio corrono tutti ma uno soltanto riceve il premio» – il premio è Cristo. Per altro queste fanciulle, poiché il loro amore è ancora agli inizi, sappiamo che restano fuori, come l'«amico dello sposo, stando in piedi e ascoltando, gioisce alla voce dello sposo». Accade lo stesso anche alle fanciulle: quando lo sposo entra, esse restano fuori, mentre la sposa bella perfetta senza macchia né ruga entra nella camera dello sposo, nella parte più segreta della reggia; quindi ritorna dalle fanciulle, racconta loro ciò che essa soltanto ha visto e dice: *Il re mi ha fatto entrare nella sua camera.*

Non dice: Ha introdotto tutte noi nella sua camera, perché le più restano fuori, e solo la sposa viene introdotta, per osservare i tesori misteriosi e nascosti e annunciare alle fanciulle: *Il re mi ha fatto entrare nella sua camera.* A loro volta le fanciulle, cioè il gran numero di quelle che cominciano a essere spose, quando la sposa entra nella camera dello sposo e ammira le sue ricchezze, mentre attendono il suo arrivo, cantano gioiose: *Esulteremo e gioiremo in te.* Gioiscono per la perfezione della sposa, perché non c'è gelosia nell'esercizio delle virtù: questo amore è puro, questo amore è senza difetto. *Esulteremo e gioiremo in te, ameremo le tue mammelle.* La sposa, che è più perfetta, già gode del latte delle tue mammelle e dice piena di esultanza: «Le tue mammelle sono deliziose più del vino». Le fanciulle invece differiscono esultanza e gioia perché sono ancora troppo giovani, differiscono l'amore e

23. Eu. Io. 3, 29 26-7. Cant. 1, 5; 6, 9 | Ep. Eph. 5, 27 29. Cant. 1, 4 33. Is. 45, 3 34. 37. Cant. 1, 4 40. Cant. 1, 4 42. Cant. 1, 2 44. Cant. 1, 4

in te. Diligemus – non diligimus, sed diligemus – *ubera tua super uinum*. Deinde loquuntur ad sponsum: *aequitas dilexit te*, laudant sponsam nomen illi aequitatis a propriis uirtutibus imponentes: *aequitas dilexit te*.

6. Rursum adulescentulis sponsa respondit: *nigra sum et speciosa, filiae Hierusalem* – simulque discimus quia istae adulescentulae filiae sunt Hierusalem –, *nigra sum* ergo *et speciosa, filiae Hierusalem, ut tabernacula Cedar, ut pelles Salomonis. Ne intueamini me, quia ego sum denigrata quoniam despexit me sol.* Speciosa quidem est et possum inuenire quomodo speciosa sit sponsa: quaerimus autem quomodo nigra et sine candore sit pulchra. Paenitentiam egit a peccatis, speciem ei est largita conuersio et ideo speciosa cantatur. Quia uero necdum omni peccatorum sorde purgata necdum lota est in salutem, nigra dicitur sed in atro colore non permanet: fit et candida. Itaque quando ad maiora consurgit et ab humilibus incipit ad alta conscendere, dicitur de ea: «quae est ista, quae ascendit dealbata?». Et quo manifestius perfecte mysterium describatur, non ait, ut in plerisque legitur: «innixa super fratruelem suum», id est: ἐπιστηριζομένη, sed ἐπιστηθιζομένη, id est: «su-

45. *diligemus* + *ubera tua* C | *non... diligemus* om. A 46. *loquitur* P D A (a1 corr.) | *sponsum* P B D: *-am* A C E F 46-7. *aequitas... sponsam* om. A | *laudent* B
6, 1. *rursus* A C | *adulescentulis* P C, d2 d4 (ex *-las*): *-las* A B d1, F d2 d4 (a. c.) *ad -las* E d3, F b2 (ex corr.) Bae | *respondet* C, F d2 d3 d4 (ex *-it*) Bae 2. *filia* D | *hier-*: *israhel* B (= ll. 3. 4) d2 d3 d4 2-4. *simulque... hierusalem* om. A D 2. *dicimus* b1 3. *sint* C B (b2 corr.) | *ergo*: *ego* B 4. *tabernaculum* A B (b2 corr.) | *pellis* A F B (b2 corr.) 5. *me* (1) om. B (b2 add.) | *dispexit* C F a3 b1 *decolorauit* P (= Vulg.) 6. *possumus* F 7. *et*: *ut* B (b2 corr.) om. d2, d4 (add. s. l.) 8. *agit* A C d2 d4, d1 (a. c.) | *a pecc-* P B D: *post peccata* A C E F 8-9. *largita est conuersatio* D (d4 corr. *-sio*) 9. *et* om. A | *omnium* F 10. *lata* b1 | *salute* B (b2 *-em* fort. ex corr.) d1 d2 d3 11. *atro*: *tetro* b1 *taetro* b2 | *fit et*: *fiet* A 11-2. *fit itaque candida quando* D | *itaque quando*: *atque* A 12. *consurget* A | *ad* om. B | *altiora* A 14. *quod manifeste* A | *discribatur* C a1 a3 16. *sum* P | uerba graeca recte descripta sunt in P B, uarie corrupta in cett. | *id est* om. A C 16-7. *desuper* C

dicono: *Esulteremo e gioiremo in te, ameremo* – non amiamo, bensì ameremo – *le tue mammelle più del vino*. Poi si rivolgono allo sposo: *L'equità ti ha amato*, e così lodano la sposa, dandole per le sue virtù il nome di equità: *L'equità ti ha amato*.

6. A sua volta la sposa risponde alle fanciulle: *Sono nera e bella, figlie di Gerusalemme* – e a questo punto noi apprendiamo che queste fanciulle sono figlie di Gerusalemme –, *sono nera e bella, figlie di Gerusalemme, come le tende di Cedar, come le pelli di Salomone. Non guardatemi: sono diventata nera, perché il sole mi ha disprezzato*. Certo la sposa è bella e posso capire perché lo sia: ci chiediamo invece come mai sia nera e, pur senza essere candida, tuttavia sia bella. Si è pentita dei suoi peccati, la conversione le ha dato la bellezza e perciò di lei si canta che è bella. In quanto però non si è ancora del tutto purificata da ogni sozzura di peccato e non si è ancora lavata per conseguire la salvezza, viene detta nera, ma non resta di questo colore oscuro e diventa anche candida. Quando perciò assurge a maggiore perfezione e dal basso comincia ad ascendere verso l'alto, di lei si dice: «Chi è costei, che sale diventata tutta bianca?». E perché il mistero venga rivelato compiutamente e in modo ancora più evidente, essa non dice, come si legge nella maggioranza degli esemplari, «appoggiata al suo amato», cioè ἐπιστηριζομένη, bensì ἐπιστηθιζομένη, cioè «ada-

48. Cant. 1, 4
6, 1. 3-5. Cant. 1, 5-6 13. 15. Cant. 8, 5

per pectus eius recumbens» significanterque de anima sponsa et sermone dicitur sponso: «super pectus illius recumbens», quia ibi principale cordis est nostri. Vnde a carnalibus recedentes spiritalia sentire debemus et intellegere multo melius esse sic amare quam amore desistere. «Ascendit» igitur «recumbens super pectus fratruelis sui» et quae nunc in exordio cantici nigra ponitur, in epithalamii de ea fine cantatur: «quae est ista, quae ascendit dealbata?»

Intelleximus quomodo et nigra et formosa sit sponsa. Si autem et tu non egeris paenitentiam, caue ne anima tua nigra dicatur et turpis et duplici foeditate turperis, nigra propter peccata praeterita, turpis propter hoc quia in hisdem uitiis perseueres. Si uero paenitentiam egeris, nigra erit anima tua propter antiqua delicta, propter paenitentiam uero habebit aliquid, ut ita dicam, Aethiopici decoris. Et quia semel Aethiopem nominaui, uolo testem scripturarum et super hoc aduocare sermonem. Aaron et Maria murmurant quia Moyses Aethiopissam habebat uxorem. Et nunc Moyses Aethiopissam ducit uxorem, siquidem lex eius ad hanc nostram Aethiopissam transmigrauit. Murmuret et Aaron, sacerdotium Iudaeorum, murmuret et Maria, synagoga eorum: Moyses de murmuratione non curat, amat Aethiopissam suam, de qua et alibi

17. *significantis quae* A | *sponsae* A D 18. *sponso* om. D | *recumbens* + *et* C 20. *sentire*: *sectari* C *-re* A 21. *amore* P: *ab amore* B E F Bae *amare* A C D | *ascendens* P 22. *in* om. d2, d4 (add. s. l.) 23. *epithalamio* A | *ea* + *in* A 27. *torperis* P | *propter*: *dicatur* E 28. *isdem* C F *iisdem* Bae (cf. comm. ad loc.) 29. *perseueras* D, F (s. s. *-es*) | *uero* om. B (b2 add. s. l.) | *nigra* P B D: *nigra quidem* A C E F Bae 30. *delicta antiqua* E 31. *aethiopae* A *ethiopi* C 32. *nominauit* A (a1 corr.) | *uolo testem*: *uolentis* A | *scripturarum* P A C, d3 d4 (ex *-ram*): *-ram* cett. codd. Bae | *et* om. D, b2 (ex ras., ut uid.) 33. *sermone* E b1 b2, F (a. c.?) Bae | *murmurauerunt* A 34. *aethiopissam... moyses* om. d1 d2 d4 | *habebat* P E: *-et* B D *-eat* C F Bae *-uerit* A 35. *duxit* A D | *eius* + *etiam* C | *ad*: *et* B (*et hanc* corr. *ad* b2) 36. *et* om. A C F, b2 (ex corr.) 38. *suam* om. A

giata sul suo petto», ed è significativo che dell'anima sposa e dello sposo Parola divina venga detto «adagiata sul suo petto», perché qui risiede la facoltà principale del nostro cuore. Perciò distaccandoci dalle inclinazioni della carne dobbiamo nutrire sentimenti spirituali e comprendere che è molto meglio amare così che smettere di amare. «Sale» dunque «adagiata sul petto del suo amato», e mentre all'inizio del cantico viene detta nera, alla fine dell'epitalamio di lei si canta: «Chi è costei, che sale diventata tutta bianca?»

Abbiamo così compreso come mai la sposa sia insieme nera e bella. Quanto poi a te, se non avrai fatto penitenza, sta' attenta che della tua anima non si dica che è nera e sporca, e tu venga insozzata da duplice bruttura, nera per i peccati passati e sporca perché perseveri negli stessi vizi. Se invece avrai fatto penitenza, la tua anima sarà nera per i vecchi peccati, ma grazie alla penitenza acquisterà qualcosa, per così dire, dell'etiopica bellezza. E dato che ho nominato una volta l'etiope, voglio chiamare a testimone su questo argomento la parola delle Scritture. Aronne e < Maria mormorano, perché Mosè aveva una moglie etiope: anche ora Mosè sposa una donna etiope, dato che la sua legge è passata a questa nostra etiope. Mormori pure, perciò, Aronne, cioè il sacerdozio dei giudei, mormori pure Maria, cioè la loro sinagoga: Mosè non si cura della loro mormorazione e ama la sua etiope,

24. Cant. 8, 5 35. Num. 12, 1

dicitur per prophetam: «ab extremis fluminum Aethiopiae afferent hostias» et rursum: «Aethiopia praeueniet manus eius Deo». Pulchre «praeueniet»: quomodo enim in euangelio mulier illa quae sanguine defluebat archisynagogi filiam curatione praeuenit, sic et Aethiopia, Israhel aegrotante, sanata est. «Illorum delicto salus gentibus facta est, ad aemulandum eos.»

Nigra sum et speciosa, filiae Hierusalem. Et tu, ecclesiastice, ad filias Hierusalem conuerte sermonem et dic: me plus amat sponsus et magis diligit quam uos, quae multae estis, filiae Hierusalem; uos foris statis et sponsam cubiculum uidetis intrantem. Nemo dubitet nigram uocatam nigram esse formosam, qui nos sumus, ut agnoscamus Deum, ut Cantica cantici praedicemus, ut ab Aethiopiae finibus, extremo terrae, ueniremus sapientiam ueri audire Salomonis. Et quando saluatoris uox intonantis auditur: «regina Austri ueniet in iudicium et condemnabit homines generationis huius, quia uenit a finibus terrae audire sapientiam Salomonis, et ecce plus Salomone hic», audi mystice quae dicuntur. Regina Austri uenit a finibus terrae, ecclesia, et condemnat homines generationis huius, id est Iudaeos carni et sanguini deditos. Venit a finibus terrae audire sapientiam non Salomonis illius qui testamento ueteri praedicatur, sed huius qui in euangelio Salomone maior

39. *dicitur*: *dicit et* C | *flum-*: *finibus* A | *aethiopiae* om. D (d4 add. s. l.) 40. *rursus* A B C | *aethiopiam* b1 d1 d4 40-1. *praeueniens... deus* A | *eius* om. F 41. *praeuenient* A 42. *sanguinem* A C d1 d2, d4 (a. c.) 43. *et* P C F: om. A B D E | *aeth- isr-*: *aethiopissa* C 45. *filia* D b1 | *hier-*: *israhel* B | *eccl-*: *ecclesia sancta* A *ecclesiastica anima* D, F (ex *-tice*) 46. *hier-*: *israhel* B D (d2 corr.) 47. *et*: *me* D *ac* B (ex *a*) | *estis* om. D 48. *hier-*: *israhel* P B D (d2 corr.) 49-52. *nemo... salomonis* secl. Bae (cf. comm. ad loc.) 50. *ut*: *aut* A (a1 corr.) | *cognoscamus* D 51. *extremo* P, E (a. c.): *ab extremo* A B C, E (ex corr.) Bae *ut ab extremo* D *ab extremis* F 51-2. *ueniremus* P C D: *-nerimus* A B E F Bae 52. *uiri* D (d3 corr.) 53. *uenit* D 54. *condemnauit* A d1 55. *et* om. A | *salom-*: *quam salomon* D 56. *auditur* A | *mystica* C D F | *dicantur* D b1 59. *salomonis non* A D | *ille* d1, d2 d4 (a. c.) | *test-*: *in testamento* A Bae 60. *huius*: *eius* B | *salomoni* A

della quale in un altro passo il profeta dice: «Porteranno vittime per i sacrifici dai lontani fiumi d'Etiopia», e ancora: «L'Etiopia stenderà prima le sue mani a Dio». È ben detto «stenderà prima»: come infatti nel Vangelo la donna con il flusso di sangue anticipò nella cura la figlia del capo della sinagoga, così anche l'Etiopia è stata guarita mentre Israele resta malato: «A causa dei loro peccati la salvezza è stata data ai pagani, perché essi si sentano spinti a emularli».

Sono nera e bella, figlie di Gerusalemme. Anche tu, che fai parte della Chiesa, rivolgiti alle figlie di Gerusalemme e di' loro: lo sposo ama più me, ama me più di voi, che siete le molte figlie di Gerusalemme: voi restate fuori e vedete la sposa entrare nella camera del re. Nessuno dubiti che quella chiamata nera sia bella: siamo noi, chiamati a conoscere Dio, a intonare il *Cantico dei cantici*, a venire dal paese d'Etiopia, estremo confine della terra, ad ascoltare la sapienza del vero Salomone. E quando tu ascolti la parola del Salvatore che proclama: «La regina del Mezzogiorno verrà in giudizio e condannerà gli uomini di questa generazione, perché è venuta dai confini della terra per ascoltare la sapienza di Salomone, ed ecco, qui c'è più che Salomone», intendi spiritualmente queste parole: la regina del Mezzogiorno che è venuta dai confini della terra è la Chiesa; essa condanna gli uomini di questa generazione, cioè i giudei asserviti alla carne e al sangue; è venuta dai confini della terra per ascoltare la sapienza non di quel Salomone di cui parla l'Antico Testamento, ma di colui che nel Vangelo è detto più grande di Salomone. *Sono nera e bella, figlie di*

39-40. Ps. 67, 32; Soph. 3, 10 41. Eu. Matth. 9, 18 sqq. 43. Ep. Rom. 11, 11 45. Cant. 1, 5 53. Eu. Matth. 12, 42

est. *Nigra sum et speciosa, filiae Hierusalem*, nigra *ut tabernacula Cedar*, speciosa *ut pelles Salomonis*.

Nam ad utrumque respondit *nigra sum et speciosa, filiae Hierusalem, ut tabernacula Cedar, ut pelles Salomonis*. Ipsa quoque nomina cum sponsae decore conueniunt. Aiunt Hebraei Cedar interpretari tenebras. Nigra sum ergo ut tabernacula Cedar, ut Aethiopes, ut tentoria Aethiopica; speciosa ut pelles Salomonis, quas eo tempore in tabernaculi ornamenta composuit, quando templum summo studio et labore fabricatus est. Diues quippe fuit Salomon et in omni sapientia illius nemo praecessit eum, sicut unum horum. *Nigra sum et speciosa, filiae Hierusalem, ut tabernacula Cedar, ut pelles Salomonis. Ne intueamini me, quia ego sum denigrata*. Satisfacit de nigrore suo et per paenitentiam ad meliora conuersa adnuntiat se filiabus Hierusalem nigram quidem esse sed pulchram, secundum quod superius exposuimus, et dicit: *ne intueamini me, quia ego sum denigrata*. Ne, inquit, admiremini coloris esse me taetri: *sol despexit me*. Pleno quippe radio in me luminis sui fulgor illuxit et eius sum calore fuscata. Neque enim, ita ut decuerat et solis dignitas expetebat, illius in me lumen excepi: «delicto

61. *filia* D B (b2 corr.) a2 | *hier-*: *israhel* B d3 | *ut*: *uelut* D 61-2. *tabernaculum* A 62. *speciosa* om. D | *pellis* A C, F (ex *-es*) | *salomon* E 63-4. *nam ad utrumque... salomonis*: trai. post *denigrata* (l. 73) B *quas eo tempore in tabernaculi ornamento* (*-ta* d1) *conposuit* D, qui eadem uerba repetit post *salomonis* (l. 68) cum cett. codd., expunxit Bae 63. *filia* B (b2 corr.) 64. *hier-*: *israhel* P B | *tabernaculum* A | *pellis* A C | *salomon* E *salomonis* + *nisi* A 65. *cum sponsa docere* A 66-7. *tabernaculum* A 67. *ut tentoria aethiopica* om. D 67-8. *ut pelles salomonis* bis repetit et expunxit P 68. *pelles* ex *-lis* C | *salomon* corr. *-nis* E 69-70. *fabricatum* A C F 70. *est* add. s. l. F | *fuit* om. D | *in omnem sapientiam* C 71. *eum*: *illum* D, F (add. s. l.) Bae | *sicut unum horum* expunxit Bae (cf. comm. ad loc.) | *uno* P 72. *filia* D, C (corr. *-ae*) | *hier-*: *israhel* B D | *ut*: *sicut* A | *tabernaculum* A | *ut*: *et ut* a1 a3 *ut et* a2 | *pellis* A | *salomon* E *solomon* corr. *-nis* F 73. *denigrata sum* C 73-7. *satisfacit... denigrata* om. F 73. *satisfecit* A B D (d4 corr.) 74. *se* trai. post *esse* (l. 75) A 75. *hier-*: *israhel* B D 76. *me*: *ne* E 77. *ne inquit*: *nequid* a1 a3 *id est inquid* a2 78. *dispexit* A (a1 corr.) d1 d3 | *fulgore* A 79. *et*: *ut* D om. A | *sim* D | *colore* P C, d2 (ex *cal-*) | *ita* om. D F 80. *et*: *ut* D | *lumen in me* C

Gerusalemme, nera *come le tende di Cedar*, bella *come le pelli di Salomone*.

Ad ambedue le qualità si adattano queste parole: *Sono nera e bella, figlie di Gerusalemme, come le tende di Cedar, come le pelli di Salomone*, e anche i due nomi s'intonano con la bellezza della sposa. Gli Ebrei dicono che Cedar significa tenebre: perciò sono nera come le tende di Cedar, come gli Etiopi, come le tende degli Etiopi; e sono bella come le pelli di Salomone, quelle cioè che al tempo suo il re ha fatto preparare, come ornamento della tenda, allorché con grande impegno e fatica fece edificare il tempio. Salomone infatti fu molto ricco e nessuno lo superò in ogni genere di sapienza, come uno di costoro. *Sono nera e bella, figlie di Gerusalemme, come le tende di Cedar, come le pelli di Salomone. Non guardatemi: sono diventata nera*. Dà soddisfazione della sua nerezza e voltasi, grazie alla penitenza, a vita migliore, dichiara alle figlie di Gerusalemme di essere, sì, nera, ma bella, secondo quanto abbiamo sopra spiegato, e dice: *Non guardatemi: sono diventata nera*: non meravigliatevi – dice – se sono di colore oscuro: *Il sole mi ha disprezzato*. Lo splendore della sua luce mi ha illuminata con tutti i suoi raggi e per la vampa del suo calore sono diventata nera, perché non ho accolto in me la sua luce come avrei dovuto e come esigeva la dignità del sole: «A causa del loro peccato le gen-

61. Cant. 1, 5 68. 3 Reg. 5, 3 71. Cant. 1, 5-6 76. Cant. 1, 6 80. Ep. Rom. 11, 11

eorum salus gentibus facta est» et rursum: «incredulitate gentium scientia Israhel». Habes utrumque apud apostolum.

7. *Filii matris meae pugnauerunt aduersum me.* Considerandum quomodo sponsa dicat: *filii matris meae pugnauerunt aduersum me* et quando aduersum eam fratrum pugna surrexit. Vide mihi Paulum ecclesiae persecutorem et intelleges quomodo filius matris eius pugnauerit contra eam. Persecutores ecclesiae egerunt paenitentiam et aduersarii eius rursum ad sororis signa conuersi praedicauerunt fidem, quam antea destruebant. Hoc prophetico spiritu sponsa nunc cantans ait: *dimicauerunt in me, posuerunt me custodem in uineis, uineam meam non custodiui.* Ego ecclesia, ego sponsa, ego sine macula, plurimarum custos sum posita uinearum a filiis matris meae, qui contra me aliquando pugnauerant. Qua sollicitudine curaque districta, dum plures custodio uineas, meam uineam non seruaui. Intellege mihi hoc de Paulo et alio quocumque sanctorum, qui pro omnium sit salute sollicitus, et uidebis quomodo suam uineam non custodiens aliorum uineta custodiat; quomodo, ut alios lucrifaciat, ipse in quibusdam damna sustineat et, cum fuerit liber ex omnibus, omnibus se ipsum seruum fecerit, ut omnes lucrifaceret, factus infirmis

81. *eorum*: *illorum* A C F (= Vulg.)
7, 1. *aduersus* F b1 1-3. *considerandum... aduersum me* trai. post *paenitentiam* (l. 6) P 2. *dicit* E 3. *aduersus* B F | *et* om. A | *aduersus* B d2 d4 3-4. *surrexerit* B E 4. *mihi* om. A D, del. F b2 | *intellegis* A F *-ge* P 5. *filii... pugnauerint* A | *eius* om. A 7. *ante* A B C D 8. *distruebant* a3 b1 d1 | *hoc* + *ut* A 9. *posuerunt* + *in* P d4, d2 (del.) 10. *ego* (1) om. A 11. *plurimarum* om. A 12. *pugnauerant* P E d2 d4: *-runt* cett. codd. 13. *destricta* E, C F d3 (a. c.) *stricta* corr. *destricta* d1 13-4. *uineam meam* D 14-5. *et alio quocumque*: *aliorumque* P 16-7. *suam... quomodo* om. P 16. *uineam suam* D | *uineta* B E F d1, d3 (ex corr.): *uineam* A C d4, d3 (a. c.) *uinea* corr. *-eas* d2 18. *omnibus* om. A D (spat. uac. d2) del. F 19. *fecit* D *faciat* a2 (a. c.) | *omnes*: *in omnibus* d1 | *factus* + *sum* D (*et factus sum* d4)

ti pagane hanno ricevuto la salvezza», e di contro «dall'incredulità dei pagani è venuta la conoscenza a Israele»: in Paolo leggi ambedue questi concetti.

7. *I figli di mia madre hanno combattuto contro di me.* Dobbiamo considerare in che senso la sposa dica: *I figli di mia madre hanno combattuto contro di me* e quando è insorta contro di lei la guerra dei fratelli. Osserva Paolo che perseguita la Chiesa, e comprenderai in che modo i figli di sua madre abbiano combattuto contro di lei: i persecutori della Chiesa hanno fatto penitenza e i suoi nemici, passati sotto le insegne della loro sorella, hanno predicato la fede che prima avevano cercato di distruggere. È questo che canta ora la sposa, animata da spirito profetico, e dice: *Hanno combattuto contro di me, mi hanno posto a custodia nelle vigne: ma io non ho custodito la mia vigna.* Io Chiesa, io sposa, io senza macchia sono stata messa a custodia di molte vigne dai figli di mia madre, che una volta avevano combattuto contro di me: e io, sollecita e tutta presa da queste cure, mentre sorveglio molte vigne, non ho custodito la mia. Intendi queste parole riferendole a Paolo e a qualsiasi altro dei santi che sia sollecito della salvezza di tutti, e vedrai come non custodisca la sua vigna per custodire i vigneti degli altri: come, per guadagnare gli altri, egli ne riceva svariati danni, e mentre era libero di fronte a tutti, si sia fatto servo di tutti per guadagnare tutti, fattosi debole con i deboli, giudeo

81. Ep. Rom. 11, 31 (?)
7, 1. Cant. 1, 6 4. 1 Ep. Tim. 1, 13 5. Ep. Gal. 1, 23 9. Cant. 1, 6 10. Ep. Eph. 5, 27 17. 1 Ep. Cor. 9, 19-22

infirmus, Iudaeis Iudaeus, his qui sub lege erant quasi sub lege et cetera, dicatque: *uineam meam non custodiui.*

Deinde conspicit sponsum, qui conspectus abscedit. Et frequenter hoc in toto carmine facit, quod, nisi quis ipse patiatur, non potest intellegere. Saepe, Deus testis est, sponsum mihi aduentare conspexi et mecum esse quam plurimum; quo subito recedente, inuenire non potui quod quaerebam. Rursum igitur desidero eius aduentum et nonnumquam iterum uenit; et cum apparuerit meisque fuerit manibus conprehensus, rursus elabitur et, cum fuerit elapsus, a me rursus inquiritur et hoc crebro facit, donec illum uere teneam et adscendam «innixa super fratruelem meum».

8. *Annuntia mihi, quem dilexit anima mea, ubi pascis, ubi cubas in meridie.* Non quaero alia tempora, quando uespere, quando diluculo, quando in solis pascis occubitu; illud tempus inquiro, quando florente die, quando plena luce in maiestatis tuae splendore uersaris. *Annuntia mihi, quem dilexit anima mea, ubi pascis, ubi cubas in meridie.* Diligenter obserua ubi «meridiem» legeris. Apud Ioseph meridie fratres prandium celebrant, angeli meridie Abrahae suscipiuntur hospitio, et cetera istiusmodi. Quaere et inuenies scripturam diuinam non frustra et fortuito unumquemque usurpare sermonem. Quis putas est dignus e nobis, ut ad meridiem usque perueniat et uideat ubi pascat, ubi cubet sponsus in meridie? *Annuntia mi-*

20. *iudaeis + ut* A C F 20-1. *quasi sub lege* P D: *quasi esset ipse sub lege* A C E F *quasi sub lege esset* B 21. *et cetera dicatque*: *esse* A 22. *abscessit* D 23. *hoc* om. A | *quis* om. d1 d3 | *ipse* om. A 24. *intellegere + ego* A 29. *rursum* D | *fuerit* om. A | *lapsus* a1 *labsus* P | *a me*: *ante* a1 | *rursum* D 31. *enixa* A *innisa* D
8, 1. *anima mea*: *animam* C (a. c.) | *pascas* A 3. *occubito* A 4. *quando* (1) + *in* D | *in* om. d2 d4 6. *cubitas* A 7. *meridiem* P B D F: *-die* A C E 9. *huiusmodi* A | *scriptura diuina* A 10. *et*: *seu* D, F (add. s. l.) | *fortuitu* D E, b2 (ex *-to*) Bae 10-1. *quis putas est nobis talis ut* B (b2 corr.) 11. *ex* C | *ut*: *et* D (d2 d3 d4 corr.) | *ad meridie* A (a2 corr.) d1 12. *in meridie* om. D

con i giudei, e come se fosse ancora sotto la legge per quelli che erano sotto la legge, e così via. In questo senso egli può dire: *Non ho custodito la mia vigna.*

Poi la sposa volge lo sguardo verso lo sposo, che dopo essersi fatto vedere si è allontanato. Più volte fa così lungo lo svolgimento del canto, e nessuno può capire questo modo di comportarsi se non l'abbia egli stesso sperimentato. Tante volte – Dio mi è testimone – ho visto lo sposo avvicinarsi a me ed egli s'intratteneva con me a lungo; ma poi improvvisamente si allontanava e io non potevo trovare ciò che cercavo. Desidero perciò che egli venga di nuovo, e talvolta egli viene ancora e, dopo che è apparso e si è fatto prendere dalle mie mani, di nuovo sfugge, e quando mi è sfuggito, io di nuovo lo cerco, e fa così di frequente, finché io possa tenerlo veramente e salire «appoggiandomi al mio amato».

8. *Dimmi, tu che ama l'anima mia, dove pascoli il tuo gregge, dove riposi a mezzogiorno.* Non cerco altri momenti della giornata: quando pascoli a sera, quando al mattino, quando al tramonto del sole; cerco il momento quando nel culmine del giorno in piena luce tu rifulgi nello splendore della tua maestà. *Dimmi, tu che ama l'anima mia, dove pascoli il tuo gregge, dove riposi a mezzogiorno.* Osserva con attenzione i passi delle Scritture in cui leggi «mezzogiorno». Nel racconto di Giuseppe a mezzogiorno i fratelli fanno il pranzo, a mezzogiorno gli angeli sono accolti ospitalmente da Abramo, e così via. Cerca e troverai che, qualsiasi sia la parola di cui fa uso la Scrittura, non lo fa mai casualmente e senza ragione. Chi di noi credi che sia degno di arrivare a mezzogiorno e vedere dove lo sposo pascoli il suo gregge, dove riposi a mez-

21. Cant. 1, 6 31. Cant. 8, 5
8, 1. Cant. 1, 7 5. Cant. 1, 7 7-8. Gen. 43, 16. 25; 18, 1 sqq. 12. Cant. 1, 7

hi, quem dilexit anima mea, ubi pascis, ubi cubas in meridie. Nisi enim mihi tu annuntiaueris, incipio errabunda iactari et, dum te quaero, in aliorum greges incurrere et, quia alios erubesco, faciem meam atque ora contegere. Sum quippe sponsa formosa et alii nudam faciem non ostendo nisi tibi soli, quem iam pridem deosculata sum. *Annuntia mihi, quem dilexit anima mea, ubi pascis, ubi cubas in meridie, ne quando fiam sicut cooperta super greges sodalium tuorum.* Vt ista non patiar, ut non fiam cooperta, ut ora non contegam et ad alios usque perueniens incipiam forsitan et eos amare quos nescio, idcirco annuntia mihi ubi te quaeram et inueniam in meridie, ne forte fiam quasi cooperta super greges sodalium.

9. Post haec uerba sponsus ei comminatur et dicit: aut cognoscis temet ipsam, quoniam regis es sponsa et formosa et a me facta formosa, ego siquidem «exhibui mihi gloriosam ecclesiam non habentem maculam neque rugam»; aut scito quia, si te non cognoueris et tuam nescieris dignitatem, patieris haec quae sequuntur. Quaenam ista sunt? *Si non cognoueris temet ipsam, o pulchra in mulieribus, egredere tu in uestigiis gregum, et pasce* non greges ouium, non agnorum, sed *haedos tuos*. Statuit quippe oues a dextris et a sinistris haedos. *Si non cognoueris temet ipsam, o pulchra in mulieribus, egredere tu in uestigiis gregum, et pasce haedos tuos in tabernaculis pastorum.*

14. *tu mihi* C d2 d4 om. *tu* d1 d3   15. *in* om. B | *gregum* b1 *-em* b2 | *incurrere* P E F: *-ram* A *-ro* B D n. l. C | *alios*: *-rum* D (d2 corr.)   15-6. *erubesco* + *incipio* B   16. *contingere* A   17. *aliis* D, F b1 (ex *alii*) | *faciem* + *meam* D F   18. *osculata* F   20. *patiatur* A   21. *fiam*: *faciam* E | *contingam* A | *ad* om. A   22. *eos forsitan* F | *eos*: *alios* A | *nescio*: *non sciam* B (corr. *scio* b2)   23. *forte* om. A   24. *quasi*: *sicut* F | *sodalium* + *tuorum* A C D Bae
9, 1-2. *aut... ipsam*: *ut cognoscentem et ipsam* C | *cognosces* B, d4 (ex *-is*) Bae *agnoscis* corr. *-es* F   2. *quoniam*: *quae* A   3. *siquidem ego* D | *mihi exhibui* A D   4. *quia*: *que* b1 *qui* corr. *quia* b2   5. *si* om. A | *nesciens* A *scieris* D   6. *si non*: *nisi non* A   9. *statuit... haedos* om. P | *statuet* a2, a1 b2 (ex *-it*) Bae | *non* om. D (d2 d3 d4 add. s. l.)   10. *o pulchra in mulieribus* om. A   11. *tab-*: *tbis* a1 a3 *turbis* a2

zogiorno? *Dimmi, tu che ama l'anima mia, dove pascoli il tuo gregge, dove riposi a mezzogiorno*. Che se non me lo avrai detto, comincio ad aggirarmi di qua e di là e, mentre cerco te, m'imbatto nelle greggi degli altri, e poiché mi vergogno di costoro, copro il mio viso e il mio aspetto. Sono infatti la sposa bella e non mostro scoperto il mio viso ad altri se non a te, che già prima ho baciato. *Dimmi, tu che ama l'anima mia, dove pascoli il tuo gregge, dove riposi a mezzogiorno, perché non mi trovi come velata tra le greggi dei tuoi compagni*. Perché non mi succeda questo, perché non mi trovi velata, perché non copra il mio viso e non accada che, arrivando fino agli altri, cominci forse ad amare anche quelli che non conosco: per questo fammi sapere dove ti possa cercare e trovare a mezzogiorno, per non trovarmi come velata tra le greggi dei compagni.

9. A queste parole lo sposo la minaccia e dice: o conosci te stessa, che sei sposa di re e bella e da me fatta bella, perché io «mi sono fatto comparire dinanzi la Chiesa gloriosa, senza macchia e senza ruga»; ovvero sappi che, se non avrai conosciuto te stessa e avrai ignorato la tua dignità, dovrai sopportare questo che segue. Che è questo? *Se non avrai conosciuto te stessa, o bella tra le donne, esci sulle tracce delle greggi e pascola* non le greggi di pecore, non di agnelli, ma *i tuoi capretti*. Colloca infatti le pecore a destra e a sinistra i capri. *Se non avrai conosciuto te stessa, o bella tra le donne, esci sulle tracce delle greggi e pascola i tuoi capretti*

18. Cant. 1, 7
9, 3. Ep. Eph. 5, 27   6. Cant. 1, 8   9. Eu. Matth. 25, 33 | Cant. 1, 8

In uestigiis, inquit, pastorum nouissima fies, non inter oues sed inter haedos tuos, cum quibus habitans non poteris mecum, id est cum bono esse pastore.

10. *Equitatui meo in curribus Pharao adsimilaui te.* Si uis intellegere, o sponsa, quomodo scire te debeas, cognosce cui te comparauerim, et tunc uidebis talem te esse quae turpari non debeas, cum tuam speciem recognoueris. Quid est igitur: *equitatui meo in curribus Pharao adsimilaui te*? Scio ego equitem sponsum propheta dicente: «et equitatio eius salus». Adsimilata es ergo *equitatui meo in curribus Pharao.* Quanto differt meus, qui sum dominus et demergo in fluctus Pharaonem et tristatas eius et ascensores eius et equos eius et currus eius – quanto, inquam, differt equitatus meus ab equis Pharao, tanto tu melior es omnibus filiabus, tu sponsa, tu ecclesiastica anima, omnibus animabus quae non sunt ecclesiasticae. Igitur si ecclesiastica anima es, omnibus animabus es melior; si non es melior, non es ecclesiastica. *Equitatui meo in curribus Pharao adsimilaui te, proxima mea.*

Deinde pulchritudinem sponsae spiritali amore describit: *genae tuae ut turturis.* Faciem illius laudat et genarum rubore succenditur. Pulchritudo quippe mulierum in genis dicitur es-

12. *in uestigiis* om. a1 a2 13. *habitas* A B (b2 corr.)
10, 1. *faraonis* (*ph-*) A C, F (ex *-ao*) 2. *o*: *os* E om. A F d1 | *te scire* B C | *cognosce te cui te* A 3. *nunc* b1 | *turbari* P C, B (a. c.) 4. *cognoueris* D 5. *faraonis* (*ph-*) A C | *ego* om. D n. l. C 6. *et* om. F | *equitatio*: *equitatui* A | *eius*: *mea* B 7. *es*: *est* b1 | *faraonis* (*ph-*) C, F a1 (ex *-ao*) | *quanta* d1 *-nti* d3 (fort. ex corr.) *-ntum* ex *-to* F *quando* A 8. *meus*: *equitatus meus* C Bae om. A | *fluctibus* A D Bae 9. *tristatas* E (cf. LXX ad Ex. 15, 4): *cristatas* P *-tos* B D *adstatores* corr. *adstrat-* C *equites* et s. s. *cristatos* F *aurigas eius et quadrigas eius* A | *eius* (2) om. d2 d4 10. *quantum* C D, F (ex *-to*) | *inquit* A E F | *faraonis* (*ph-*) C, a1 (ex *-ao*) 10-1. *tantum* C 11. *tu* (1) om. A D 11-2. *omnibus... anima* om. C | *tu* (2)... *animabus* om. P 12. *animabus*: *filiabus* B (b2 corr.) *animabus* + *es melior* C | *non* om. D 13. *es* (2) om. C 14-5. *faraonis* (*ph-*) C, F (ex *-ao*) 16. *discribit* A (a2 corr.) C (ex *descr-*) *describitur* D (d3 corr.) *describit* + *et* A 17. *turris* D (d2 d4 corr.) | *illius*: *eius* A | *et genas rubere* A | *robore* P B, d1 (a. c.)

tra le tende dei pastori. Sulle tracce dei pastori – egli dice – ti troverai ultima, non tra le pecore ma tra i tuoi capretti, e se prenderai dimora con questi, non potrai stare con me, cioè col buon pastore.

10. *Ti ho assomigliato alla mia cavalleria tra i carri del Faraone.* < Se vuoi capire, o sposa, come tu debba conoscere te stessa, conosci a chi io ti ho paragonato, e allora comprenderai di essere tale da non dover deturpare la tua bellezza, una volta che l'abbia riconosciuta. Ma che significa: *Ti ho assomigliato alla mia cavalleria tra i carri del Faraone*? Io so che il tuo sposo è un cavaliere, secondo quanto dice il profeta: «Nel suo cavalcare c'è la salvezza»: perciò sei stata assomigliata *alla mia cavalleria tra i carri del Faraone*, e quanto differisce la mia cavalleria – io che sono il Signore e sommergo nei flutti il Faraone, i suoi ufficiali, i suoi cavalieri, i suoi cavalli, i suoi carri –, quanto, ripeto, differisce la mia cavalleria dai cavalli del Faraone, tanto tu sei migliore di tutte le figlie, tu sposa, tu anima che appartieni alla Chiesa, migliore di tutte le anime che non le appartengono. Perciò, se sei anima che appartiene alla Chiesa, sei migliore di tutte le altre anime: ma se non sei migliore, vuol dire che non appartieni alla Chiesa. *Ti ho assomigliato alla mia cavalleria tra i carri del Faraone, tu che mi sei vicina.*

Poi descrive la bellezza della sposa con desiderio spirituale: *Le tue guance come di tortora*: loda il suo viso e lei avvampa del rossore delle guance. Dicono che molto della bellezza delle donne <

14. Eu. Io. 10, 14
10, 1. Cant. 1, 9 4. Cant. 1, 9 6. Habac. 3, 8 8. Ex. 15, 1 14. Cant. 1, 9 17. Cant. 1, 10

se quamplurima. Itaque et nos pulchritudinem animae intellegamus in genis; labia uero eius et linguam in intellegentia praedicemus. *Collus tuus monile.* Vt ornamentum quod solet uirginum pendere collo et nuncupatur ὁρμίσκος, ita sine hoc decore tuus ipse collus est ornamentum. Post haec fit sponsus in recubitu. Requieuit quippe ut leo et ut catulus leonis obdormiuit, ut deinceps possit audire: «quis suscitabit illum?». Quo interim dormiente, apparent sponsae sponsi sodales angeli et his eam sermonibus consolantur: nos tibi aurea facere ornamenta non possumus, non sumus tam diuites ut sponsus tuus, qui aureum tibi largitur monile; nos similitudines auri faciemus, non habemus aurum. Et hoc quoque laetandum est, si similitudines auri, si stigmata faciamus argenti. *Similitudines auri faciemus tibi cum stigmatibus argenti*, uerum non omni tempore, sed donec sponsus tuus consurgat a recubitu. Si enim ille surrexerit, ipse tibi aurum, ipse faciet argentum, ipse tuam mentem sensumque decorabit, et eris uere diues in sponsi domo sponsa perfecta, cui est gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen.

20. *lingua* C | *in intellegentia* P C E: *intellegentiam* B D F a1 Bae *-tiae* a2 a3 21. *collos tuos* corr. *-us -us* C *collus tuus* corr. *-um -um* P F *collum tuam* (corr. *tuum*) d2 22. *uirginis* ex *-num* E | *collum* A (a3 corr.) | *et nuncupatur* om. A | *OPMECKOS* D non intellegitur in A recte in cett. | *ita*: *ista* P 22-3. *ita... ornamentum*: *meus decor et tuus* (ex *tuum* a1) *ipse collus et ornamentum* A (*tuum ipsum collum* corr. a3) 23. *tuus... collus* corr. *tuum... collum* P F | *ipse* om. B | *fit*: *sit* b1 *fit* fort. ex *sit* b2 *fit* + *ipse* A 24. *quippe* om. D | *et* om. D 25. *ut*: *et* A | *possis* d2 d4 | *qui* A (a1 corr.) B d1 | *suscitabit* C E F, d3 (ex corr.): *-uit* cett. codd. 26. *quod inter dormientes* b1 *quod in te* (corr. *interim*) *dormiente* b2 | *sponsi* om. A 27-8. *facere ornamenta* P B: *ornamenta facere* cett. codd. Bae 28. *non sumus* om. D (d3 d4 add.) | *ut sponsus... speciosa* (hom. 2 inc.) om. E 29. *monile largiatur* D (*largitur*) Bae | *similitudinem* D 30. *facimus* B (b2 corr.) *faciemus* + *tibi* A | *quoque*: *quod* F | *laetandum est* om. A 31. *si* om. A, F (a. c.) | *similitudinis* (etiam ll. 31-2) A (a2 corr.) *-em* (1) d2 | *auri* + *faciemus* d2, d4 (corr. *-iamus*) | *si* om. P A C | *si stigmata... auri* (l. 32) om. b2 | *faciamus* corr. *-emus* F *-emus* corr. *-amus* d4 | *argenti... faciemus* (l. 32) om. C | *argenti* + *si* b1 d2 d4 32. *faciemus* corr. *-amus* d4 | *uerum* om. A | *omni*: *anni* P 33. *surgat* D | *a recubitu* P (cf. 2, 2, 1): *ab accubitu* A *a cubitu* C D F B (b2 corr. *ac cubitu*) Bae | *si*: *cum* D F 34. *resurrexit* A *surrexit* corr. *-erit* d2 35. *decorauit* a3 b1 d1, a1 d2 (a. c.) 36. *perfecta*: *formosa* D *perfecta* et s. s. *formosa* F | *est* om. Bae | *et imperium* om. A D Bae

stia nelle guance: perciò anche noi intendiamo che nelle guance venga significata la bellezza dell'anima e riferiamo all'intelligenza le labbra e la lingua. *Il tuo collo è un monile.* Quale l'ornamento che di solito pende dal collo delle giovani e si chiama ὁρμίσκος, così anche senza la bellezza di questo monile lo stesso tuo collo è un ornamento. Dopo, lo sposo va a riposare. Ha riposato infatti come un leone e ha dormito come un leoncello, per poi sentirsi dire: «Chi lo risveglierà?». Mentre egli dorme, si mostrano alla sposa i compagni dello sposo, gli angeli, e la consolano con queste parole: non possiamo fare per te ornamenti d'oro, perché non siamo ricchi come il tuo sposo, che ti regala un monile d'oro: noi faremo per te imitazioni dell'oro, non possediamo oro. Eppure, anche di questo ci dobbiamo rallegrare, se possiamo fare imitazioni d'oro e ornamenti d'argento: *Faremo per te imitazioni d'oro con ricami d'argento*, non però per tutto il tempo, ma finché il tuo sposo non si svegli dal suo riposo. Quando infatti si sarà svegliato, egli farà per te oro, farà argento, adornerà la tua mente e i tuoi sensi e tu, sposa perfetta, sarai veramente ricca nella casa del tuo sposo, cui è gloria e regno nei secoli dei secoli. Così sia.

21. Cant. 1, 10 24. 25. Num. 24, 9 (= Gen. 49, 9) 31. Cant. 1, 11 33. Cant. 1, 12 36. 1 Ep. Pet. 4, 11

Ab eo loco, in quo scriptum est: «nardus mea dedit odorem suum»: usque ad eum locum, in quo ait: «quia uox tua suauis et forma tua speciosa».

1. Omnes animae motiones uniuersitatis conditor Deus creauit ad bonum, sed pro usu nostro saepe fit ut res quae bonae sunt per naturam, dum male eis abutimur, nos ad peccata deducant. Vnus de animae motibus amor est, quo bene utimur ad amandum si sapientiam amemus et ueritatem; quando uero amor noster in peiora corruerit, amamus carnem et sanguinem. Tu igitur, spiritalis, audi spiritaliter amatoria uerba cantari et disce motum animae tuae et naturalis amoris incendium ad meliora transferre secundum illud: «ama illam, et seruabit te; circumda illam, et exaltabit te».

«Viri, diligite uxores uestras» ait apostolus, sed non stetit in eo quod dixerat: «uiri, diligite uxores uestras», uerum sciens esse dilectionem uirorum in propriis quoque uxoribus inhonestam, sciens esse et placentem Deo, docuit quomodo uiri uxores suas amare deberent, inferens: «uiri, diligite uxo-

in quo (2): *quos* C *quia* om. B *suauis* + *est* A C
1, 1. *motionis* E *nationes* P 2. *saepe fit* P: *fit saepe* cett. codd. Bae 3. *his* D 4-5. *motibus... utimur*: *motus amorem quo benise utimur* C 4. *quod* P a1 a3 6. *corr-*: *conuertit* A C 7. *igitur* P B, F (a. c.): *igitur* + *ut* cett. codd. Bae | *audis spiritaliter audi* A 9-10. *seruauit... exaltauit* A (a3 corr.) 11-2. *ait... uestras* om. A d1, d3 (add. in marg.) 12. *dix-*: *dilexerat* d2, d4 (in marg. *dixerat*) | *uerum*: *uirum* A *ueram* D (fort. ex *uerum* d2) 13. *propriisque* C | *quoque*: *quasque* P om. C 14. *honestam* A *et honestam* ex *inhon-* d4 | *esse* om. B | *et* om. D | *quomodo*: *alio modo* B (b2 corr.) 15. *inferens*: *inferius ait* A 15-6. *uiri... ecclesiam* om. C (add. in marg.)

Seconda omelia

Dal passo in cui è scritto: *Il mio nardo ha diffuso il suo odore* fino a dove è detto: *perché la tua voce è dolce e bello il tuo aspetto*

1. Tutti gli impulsi dell'anima Dio, creatore di tutte le cose, li ha creati a fin di bene, ma il modo con cui noi li assecondiamo fa sì che spesso cose buone per natura, in quanto malamente usate, ci spingano al peccato. Uno degli impulsi dell'anima è l'amore: ne usiamo bene per amare, se amiamo la sapienza e la verità; ma quando il nostro amore si volge al peggio, noi amiamo la carne e il sangue. Tu quindi, spirituale, intendi spiritualmente le amorose parole del *Cantico* e impara a volgere al meglio l'impulso della tua anima e l'ardore dell'amore naturale, seguendo l'invito: «Ama la sapienza e ti servirà, abbracciala e ti esalterà».

«Mariti, amate le vostre mogli» dice l'apostolo: non si è però limitato a invitare i mariti ad amare le loro mogli, ma ben sapendo che tale amore può essere vergognoso, così come invece può anche riuscire gradito a Dio, ha insegnato in che modo i mariti debbano amare le proprie mogli, aggiungendo: «Mariti, amate le

Cant. 1, 12-2, 14
1, 1. Ep. Hebr. 11, 10 6. 1 Ep. Cor. 3, 1 9. Prou. 4, 6.8 11. 15. Ep. Col. 3, 19

res uestras, sicut et Christus ecclesiam». Et haec quidem in proemio eorum quae postea disserenda sunt diximus.

2. Quia uero amici sponsi, dum rex in recubitu suo est – «requiescens» enim «dormiuit ut leo et ut catulus leonis» –, sponsae promiserant, donec ille consurgeret, se similitudines auri et argenti esse facturos, non habentes aurum ut sponsus, et quodammodo aliis uerbis sponsi passio praedicata est, non inrationabiliter ad haec sponsa respondit; et ipsa, dispensationem quandam passionis intellegens, ad id quod audierat: *similitudines auri faciemus tibi cum stigmatibus argenti, donec rex in recubitu suo*, ait: *nardus mea dedit odorem suum. Fasciculus guttae fratruelis meus mihi, in medio uberum meorum demorabitur.* Quomodo igitur aptabimus ei quod praecessit: *donec rex in recubitu suo*, id quod sequitur: *nardus mea dedit odorem suum*?

Loquitur euangelium quia «uenerit mulier habens alabastrum ungenti nardi pistici pretiosi», non illa peccatrix, sed sancta, de qua nunc mihi sermo est. Scio quippe Lucam de peccatrice, Matthaeum uero et Iohannem et Marcum non de peccatrice dixisse. Venit ergo non peccatrix illa sed sancta, cuius nomen quoque Iohannes inseruit – Martha quippe erat –, et habens alabastrum ungenti pistici pretiosi, effudit super

2, 1. *uero* om. D *uero + qui* C | *recubitu* C E a1 a3 (cf. 1, 10, 33): *recubito* P B a2 *cubitu* F D (d2 corr. *rec-*) 3. *se* corr. *et se* E om. A D (d4 add. ante *esse*, l. 4) 4. *facturus* d2, d4 (a. c.) 5. *et* om. d2 d4 6. *rationabiliter* B (b2 corr.) | *respondet* b2 d4 Bae 9. *suo + est* b1 (?) 11. *aptauimus* P A D (d2 d3 d4 corr.), F (a. c.) | *ei*: *et* C | *quod*: *quos* P 11-2. *cubitu* F 12. *id quod seq-*: *in quo assequitur* P 13. *uenit* D, b2 (ex *-nerit*) 16. *et* om. A | *et iohannem* om. C 16-7. *de pecc-*: *peccatricem* b1 17-9. *uenit ergo... effudit*: *sed de sancta illa quae habens alabastrum ungenti nardi spicati preciosi et fracto alabastro effudit* C 18. *martha* P B D E a2: *marta* a3, F (a. c.) a1 (a. c., ut uid.) *maria* d3 d4 (ex *martha*) F (ex *marta*) a1 (ex *marta*, ut uid.) Bae (cf. comm. ad loc.) 19. *ungenti + nardi* C, F b2 (add. s. l.) | *pretiosi + et* D, F (add. s. l.)

vostre mogli, come Cristo ama la Chiesa». Abbiamo anticipato queste parole per introdurre quelle che diremo dopo.

2. Gli amici dello sposo, finché il re riposa – «riposando» infatti «ha dormito come un leone e come un leoncello» –, in attesa del suo risveglio hanno promesso alla sposa di farle imitazioni di oro e di argento, perché non avevano oro come lo sposo, e così con altre parole in qualche modo è stata predetta la passione dello sposo. A queste parole la sposa risponde a tono, e comprendendo anch'essa in qualche modo l'economia della passione, alla promessa di farle imitazioni d'oro con ornamenti d'argento finché il re riposa dice: *Il mio nardo ha diffuso il suo odore: un sacchetto di mirra è per me il mio amato, riposerà in mezzo alle mie mammelle.* Come dunque colleghiamo a ciò che precede, *finché il re sta nel suo riposo*, ciò che segue, *il mio nardo ha diffuso il suo odore*?

Dice il Vangelo che «venne una donna con un vaso d'alabastro pieno di profumo di nardo di gran prezzo»: non la donna peccatrice ma quella santa, di cui parlo ora. So infatti che Luca ha parlato della peccatrice, ma Matteo Giovanni e Marco non di lei. Venne infatti non la peccatrice ma la santa, di cui Giovanni ha detto anche il nome – era Marta –, e avendo il vaso d'alabastro pieno di nardo di gran prezzo, lo versò sul capo di Gesù.

2, 1. Cant. 1, 12 2. Num. 24, 9 (= Gen. 49, 9) 7. Cant. 1, 11-2 9. Cant. 1, 12-3 13. Eu. Matth. 26, 6 15. Eu. Luc. 7, 37; Eu. Matth. 26, 7; Eu. Io. 12, 3; Eu. Marc. 14, 3 18. Eu. Io. 12, 4-5

caput Iesu. Deinde, super hoc indignantibus non omnibus discipulis sed Iuda solo et dicente: «potuit uenumdari denariis trecentis et dari pauperibus», respondit magister noster atque saluator: «semper pauperes habetis uobiscum, me uero non semper habebitis uobiscum. Praeueniens quippe haec in die sepulturae meae fecit. Ideo ubicumque praedicatum fuerit euangelium istud, dicetur et quod fecit haec, in memoriam eius». In figuram ergo istius quae nunc loquitur: *nardus mea dedit odorem suum*, illa super caput domini fudit ungentum.

Et tu igitur assume nardum, ut, postquam caput Iesu suaui odore perfuderis, possis audenter effari: *nardus mea dedit odorem suum*, et Iesu reciprocum audire sermonem quia: «ubicumque praedicatum fuerit euangelium istud, dicetur et quod fecit haec, in memoriam eius», tuo quoque facto in uniuersis gentibus praedicato. Quando autem hoc facies? Si factus fueris ut apostolus et dixeris: «Christi bonus odor sumus in omni loco in his qui saluantur»: bona opera tua nardus sunt. Si uero peccaueris, peccata tua ut putredo redolebunt: dicit quippe paenitens: «computruerunt et corruptae sunt cicatrices meae». Non de nardo propositum est nunc sancto spiritui dicere neque de hoc quod oculis intuemur euangelista scripsit ungento, sed de nardo spiritali, de nardo quae dedit odorem suum.

20. *caput* add. s. l. E | *dein* F 21. *et* om. D | *uendi potuit* A 21-2. *trecentis denariis* D 22. *pauperibus* + *et* C 23-4. *habetis... semper* om. a1 a3 | *me uero... uobiscum* om. a2 24. *habebitis uobiscum* om. D | *habeb-*: *habetis* E, C (a. c.) | *die* P F b1, b2 (a. c.?): *diem* cett. codd. Bae 25. *ideoque* B 26. *-lium istud... descendentem* (3, 5) om. E | *haec fecit* A 27. *figura* D 28. *ungentum* om. A 29. *ut*: *et* B 31. *et* + *ab* s. l. add. C | *iesum reciproco sermone audire* B *et iesu reciprocum* om. d1 31-2. *quia ub-*: *qui* (corr. *quia* a1) *ubique* a1 a3 32. *euang- istud*: *hoc euangelium in toto mundo* D 33. *tuo*: *tu* P A *tuo* corr. *tunc* (?) F | *factum* F *facito* A 35. *et dixeris* om. A 36. *saluantur* + *et in his qui pereunt* D 37. *tua* om. D (d3 d4 add. s. l.) | *ut putredo* P: *taetro odore* cett. codd. Bae | *dicet* C 38. *putruerunt* A (= Vulg.) | *meae* P: *meae* + *a facie insipientiae meae* cett. codd. Bae (= Vulg.) (cf. comm. ad loc.) 39. *nunc* om. B | *spiritui sancto* D *sancto spiritu* P *spiritu sancto* C 40. *scribit* B | *unguentum* C 41. *qui* D | *suorum* P

Poiché s'indignarono per questo non tutti i discepoli ma soltanto Giuda, e disse: «Si sarebbe potuto vendere per trecento denari e darli ai poveri», il nostro maestro e salvatore rispose: «I poveri li avete sempre con voi, me invece non sempre avrete con voi. Questa donna ha fatto così anticipando il giorno della mia sepoltura. Perciò dovunque sarà predicato questo vangelo, sarà ricordato anche ciò che costei ha fatto, a sua memoria». Dunque, come figura di costei che ora dice: *Il mio nardo ha diffuso il suo odore*, quella donna ha versato il profumo sul capo del Signore.

Prendi perciò anche tu il nardo e, quando avrai cosparso di dolce profumo il capo di Gesù, potrai dire con fiducia: *Il mio nardo ha diffuso il suo odore*, e ti sentirai rispondere da Gesù: «Dovunque sarà predicato questo vangelo, sarà ricordato anche ciò che costei ha fatto, a sua memoria», perché anche il tuo gesto sarà predicato tra tutte le genti. Ma quando potrai fare questo? Se sarai diventato come l'apostolo e potrai dire: «Siamo buon odore di Cristo in ogni luogo, per quelli che si salvano»: le tue opere buone sono il tuo nardo. Se invece avrai peccato, i tuoi peccati diffonderanno odore cattivo, come dice colui che fa penitenza: «Si sono putrefatte e infettate le mie cicatrici». In effetti lo Spirito Santo non ha inteso qui parlare del nardo né l'evangelista ha scritto del nardo che vediamo con gli occhi, bensì del nardo spirituale, del nardo che ha diffuso il suo odore.

20. Eu. Matth. 26, 11-3 27. 30. Cant. 1, 12 31. Eu. Matth. 26, 13 35. 2 Ep. Cor. 2, 15 38. Ps. 37, 6

3. *Fasciculus* σταχτῆς – id est guttae siue stillae – *fratruelis meus mihi*. Guttam unguem casiam galbanum in Exodo legimus praecepto Dei in thymiama et in sacerdotale chrisma confecta. Si ergo uideris saluatorem meum ad terrena et ad humilia descendentem, uidebis quomodo a uirtute magna et maiestate diuina ad nos modica quaedam stilla defluxerit. De hac stilla et propheta cecinit dicens: «et erit de stilla populi huius congregandus congregabitur Iacob». Et sicuti secundum alium sensum lapis erat praecisus e monte sine manibus nostri in carnem saluatoris aduentus – neque enim totus mons fuit qui descendit ad terras nec poterat humana fragilitas totius montis magnitudinem capere, sed lapis ex monte, lapis offensionis, petra scandali descendit in mundum –, sic secundum alium intellectum stilla nuncupatur. Oportebat quippe ut, quia «omnes gentes in stillam situlae reputatae sunt», is qui pro omnium salute factus est omnia, etiam stilla ad eas fieret liberandas. Quid enim pro nostra salute non factus est? Nos inanes et ille «exinaniuit semet ipsum formam serui accipiens». Nos «populus stultus et non sapiens», et ille factus est «stultitia praedicationis», ut «fatuum Dei sapientius fieret hominibus». Nos infirmes, «infirmum Dei fortius hominibus factum est». Quia igitur uniuersae «gentes ut stilla situlae et ut momentum staterae reputatae sunt», idcirco factus est stil-

3, 1. *CTAKTHC* A b2: *-THN* P *staktes* D F alii alia 2. *gutta* (*-am* d4, d3 fort. ex corr.) | *unguenti cassiam galbani* D | *unguentum* C om. A | *casiam* + *ac* A 3. *domini* D | *tymiamam* A (a1 corr.) | *et* om. Bae | *sacerdotali* D 3-4. *confectum* D a2 *-taum* a3, a1 (corr. *-tum*) 4. *meum* om. A | *terram* A | *et ad* P: *aut* D *et* A B C F Bae 5. *discendentem* C a3 | *a*: *aut* P om. D | *et* + *a* C a2, a1 a3 add. s. l. 7. *et* (1) om. A | *de stilla*: *dies illa* C 8. *congregandi* d3 (ex corr., ut uid.) d4 (ex *-dis*) *-ndis* d4 (a. c.) d2 (corr. *-us*) | *aliud* A (a1 corr.) 9. *erat* om. D (d3 add. s. l.) *erit* A (ex *erat* a3) | *in nostri in* P 10. *carnem* P E: *-ne* A B C D F Bae 12-3. *offensionis* + *et* D a2 13. *si* C A (a1 corr.) 15. *in st-*: *stilla* A, C (corr. *ut stilla*) 16. *pro omnibus salutem perfectus est* b1 16-7. *ad nos fieret liberandos* C | *fieret*: *fuerit* A 18. *ille* om. A 19. *non sap-*: *insipiens* P | *est* + *in* B C E 20. *stultitiam* E 21. *infirmes* P B E (cf. ThlL VII 1, 1441): *-mos* A (a1 corr. *-mis*) *-mi* C D, F (ex *-mis*) Bae 22. *factus est* C d1 | *et* om. A 23. *reputata est* C *deputatae sunt* B

3. *Un sacchetto* σταχτῆς – cioè di una goccia, di una stilla di mirra – *è per me il mio amato*. Leggiamo nell'*Esodo* che per ordine di Dio mirra onice cannella galbano furono confezionati per farne profumi e per l'unzione sacerdotale. Se perciò avrai visto il mio Salvatore che scende nelle bassezze della terra, comprenderai come dalla grande potenza e maestà divina sia discesa a noi una piccola goccia, della quale ha cantato anche il profeta: «Da una goccia di questo popolo si radunerà Giacobbe». E come, secondo un'altra immagine, la pietra si era staccata dal monte senza opera di mani a significare la venuta nella carne del nostro Salvatore – non fu infatti tutto il monte che discese sulla terra perché la pochezza degli uomini non poteva contenere la grandezza di tutto il monte, ma da questo discese nel mondo solo una pietra, pietra d'inciampo, pietra di scandalo –, così qui in altro senso egli è chiamato goccia. Poiché infatti «tutte le genti sono state valutate come una goccia in un secchio d'acqua», così era necessario che colui che si è fatto tutto a tutti per la salvezza di tutti diventasse anche goccia per la salvezza delle gocce. Che cosa mai egli non si è fatto per la nostra salvezza? Eravamo niente ed egli «si è annientato assumendo la forma di schiavo». Eravamo «popolo stolto e sciocco» ed egli è diventato «stoltezza della predicazione», perché «la stoltezza di Dio diventasse più sapiente degli uomini». Eravamo deboli, «e la debolezza di Dio è diventata più forte degli uomini». Poiché dunque tutte «le genti sono state valutate come una goccia d'acqua in un secchio e come un peso da niente sulla bi-

3, 1. Cant. 1, 13 2. Ex. 30, 34 7. Mich. 2, 11-2 9. Dan. 2, 34 12. 1 Ep. Pet. 2, 7 (= Ps. 117, 22); Is. 8, 14 15. Is. 40, 15 18. Ep. Phil. 2, 7 19. 1 Ep. Cor. 1, 21. 25 22. Is. 40, 15

la, ut per eum a uestimentis nostris odor stillae procederet iuxta illud: «myrrha et stilla et casia a uestimentis tuis, a domibus elephantinis, ex quibus laetificauerunt te filiae regum in honore tuo», quae in quadragesimo quarto psalmo dicitur ad sponsam. *Fasciculus stillae fratruelis meus mihi.* Consideremus quid sibi et fratruelis nomen uelit. Ecclesia, quae haec loquitur, nos sumus de gentibus congregati; saluator noster sororis eius filius est, id est synagogae; duae quippe sorores sunt, ecclesia et synagoga. Saluator ergo, ut diximus, filius synagogae sororis, uir ecclesiae, sponsus ecclesiae, fratruelis est sponsae suae.

Fasciculus stillae fratruelis meus mihi; in medio uberum meorum commorabitur. Quis ita beatus est ut habeat hospitem in principali cordis, in medio uberum, in pectore suo sermonem Dei? Tale est quippe quod canitur: *in medio uberum meorum commorabitur*: si non fuerint fractae mammae tuae, in medio earum habitabit sermo diuinus. Decebat in carmine nuptiali mammas potius appellare quam pectus. Et perspicuum est cur ad expositionem eius rei quae dicit: *in medio uberum meorum commorabitur* sit assumptum: si non fractae fuerint mammae tuae – in medio uberum tuorum commorabitur sermo diuinus, unde dixi: si non fuerint fractae mammae tuae – de Hiezechiele. In eo quippe loco ubi Hierusalem dominica uoce corri-

24. *ut* om. d2 d4 | *a*: *de* A *di-* C (*diuestimentis*) | *nostris*: *meis* C | *procederet* + *et* P *praecederet* d3 d4 *praediceret* d1 25-6. *domibus* + *eburneis* P A (*eburneis id est elephantinis* a2) 27. *dicitur* P A: *-untur* cett. codd. Bae (cf. comm. ad loc.) 29. *et* om. C | *hoc* D 29-30. *loquitur* + *de fratruele* D 30. *de*: *ex* D 31. *est filius* D | *est* (1) om. B (b2 add. s. l.) 32. *ergo* om. b1 in marg. b2 33. *uir*: *suae* A (a1 del.) *uiro* corr. *uero* C | *ecclesia* (1) a2 | *est*: *es* B *et* F om. A C d1 37. *principalis* P *-le* E | *corde* C D 37-8. *in pectore... meorum* om. A 39. *morabitur* C 40. *earum*: *uberum tuorum* A C F | *habitauit* A B d4, d2 (a. c.) | *dicebat* B (b2 corr.) *docebat* D (d2 d3 d4 corr.) 41. *appellare* corr. *-ri* E 42. *huius* A | *rei* om. D 43. *fuerint fractae* F 44-5. *in medio... tuae* om. P 45. *dixit* A | *fractae fuerint* Bae | *et de* P 45-6. *hiezechiele* P E d1 d3: *hiezechihel* B *ezechiel* A Bae *-le* F d2 d4 *-lo* C 46. *ubi de hierus-* A 46-7. *corripitur uoce* D

lancia», così egli è diventato goccia di mirra, perché grazie a lui si effondesse dalle nostre vesti l'odore della mirra, secondo quanto è detto alla sposa nel quarantaquattresimo salmo: «Mirra cinnamomo cannella si effondono dalle tue vesti, dalle case d'avorio, dalle quali ti hanno allietato le figlie dei re, in tuo onore». *Un sacchetto di mirra è per me mio nipote.* Vediamo che cosa qui significhi per la sposa il nome di nipote. La Chiesa che parla così siamo noi, che ci siamo riuniti in essa provenendo dai pagani; il nostro Salvatore è figlio della sorella della Chiesa, cioè della Sinagoga, dato che Chiesa e Sinagoga sono sorelle: perciò il Salvatore, in quanto – come abbiamo detto – figlio della Sinagoga sorella della Chiesa e marito, sposo della Chiesa, è nipote della sua sposa.

Un sacchetto di mirra è per me il mio amato, riposerà in mezzo alle mie mammelle. Chi è tanto beato da ospitare in mezzo alle sue mammelle, cioè nella facoltà principale del cuore, nel suo petto la Parola di Dio? Questo è il significato di *riposerà in mezzo alle mie mammelle*: se le tue mammelle non si saranno avvizzite, in mezzo a loro prenderà dimora la Parola divina. Dato infatti che si tratta di un canto nuziale, è più conveniente che si parli di mammelle che non di petto; e risulta chiaro perché, a spiegare il significato di *riposerà in mezzo alle mie mammelle*, abbiamo preso da Ezechiele l'immagine delle mammelle avvizzite – la Parola di Dio starà in mezzo alle tue mammelle, perciò ho detto: se le tue mammelle non si saranno avvizzite. Nel passo infatti in cui Gerusalemme viene rimproverata dalla voce del Signore, tra l'altro le

25. Ps. 44, 9-10 28. Cant. 1, 13 35. 38. Cant. 1, 13 39. 45. Ez. 23, 3

pitur, inter cetera dicitur ad eam: «in Aegypto fractae sunt mammae tuae». Castarum ubera non franguntur sed meretricum mammae laxis pellibus inrugantur. Pudicarum erecta sunt ubera et uirginali robore tumentia. Suscipiunt sermonem sponsum et dicunt: *in medio uberum meorum commorabitur.*

Botrus cypri fratruelis meus mihi. Initium est sermonis in germine et initium κυπρισμοῦ, id est floritionis, in uerbo, unde ait: *botrus cypri* – id est floritionis – *fratruelis meus mihi.* Non omnibus est botrus cypri, sed his qui eius flore sunt digni. Aliis uua uaria est; huic soli, quae et nigra est et formosa, in floris decore se praebet. *Botrus cypri fratruelis meus mihi.* Non simpliciter ait: *botrus cypri fratruelis meus*, sed cum additamento *mihi*, ut doceret non omnibus eum esse botrum cypri. Videamus autem et in quibus regionibus botrus iste sit sponsae. *In uineis Engaddi*, quod interpretatur oculus temptationis. In uineis igitur oculi temptationis *botrus cypri fratruelis meus mihi.* Temptationis oculus in praesenti est, siquidem in temptatione moramur, hoc mundo, et «temptatio est uita hominis super terram». Dum in hac luce uersamur, in uineis sumus Engaddi; si autem meruerimus postea transplantari, a nostro agricola transferemur. Nec dubites quia possis de Engaddi uineis ad loca meliora transferri; agricola noster ad transferendam uineam crebra meditatione iam calluit: «Vineam ex Aegypto transtulisti, eiecisti gentes et plantasti eos.

49. *mammae*: *ubera* D 50. *rubore* E F, a1 d4 (ex *rob-*) Bae 51. *sponsi* D, b2 (fort. ex corr.) 52. *est* om. P (recte?) | *sermonibus* A (a3 corr.) 52-3. *in germ-*: *germinet* A (a3 corr.) 53. *et* om. P | *ΚΥΠΡΙϹΜΟΥ* P E *cypri* D alii alia | *id est* om. A | *uerbo* + *cypri* C 54-5. *id est... cypri* om. C 55. *qui* om. d2, d4 (add. s. l.) | *sunt* om. D (d3 d4 add. s. l.) 56. *alii* P | *uua* om. P | *et* (1): *ei* F om. A 57. *decorem* B *-rum* ex corr. F 59. *botrum*: *bonum* b1 60. *et* om. D 62-3. *botrus... temptationis* om. P 63. *siquid-*: *si uero* P 64. *temptationem* P | *moramus* + *in* C *moramur* + *in* D, F (add. s. l.) | *hoc* corr. *huic* b1 corr. *in hoc* b2 | *mundo*: *modo* A 64-5. *hom-*: *humana* D 67. *nostra* d2, d4 (a. c.) | *transferimur* C *-remus* b1, d4 (a. c.) 70. *eos* P E: *eas* B (b2 corr. *ea*) *eam* cett. codd. Bae *eos* + *uineam fecisti in conspectu eius et plantasti radices eius et replesti terram* C (= Ps. 79, 10)

viene detto: «In Egitto le tue mammelle si sono avvizzite». Non si avvizziscono le mammelle di una giovane casta, ma sono quelle della prostituta che diventano rugose per l'afflosciarsi della pelle. Le mammelle delle giovani pudiche stanno ritte e gonfie di vigore verginale: accolgono come sposo la Parola divina e dicono: *Riposerà in mezzo alle mie mammelle.*

Un grappolo di cipro è il mio amato per me. L'inizio della Parola è nel germoglio e l'inizio κυπρισμοῦ, cioè della fioritura, è nella Parola; per questo ha detto: *Un grappolo di cipro,* cioè di fioritura, *è il mio amato per me.* Non però è grappolo di cipro per tutti, ma solo per quanti sono degni del suo fiore. Per gli altri c'è uva diversa: solo a costei, che è nera e bella, egli si presenta nel rigoglio della fioritura. *Un grappolo di cipro è il mio amato per me*: non ha detto semplicemente: *Un grappolo di cipro è il mio amato,* ma ha aggiunto: *per me,* a indicare che egli non è per tutti un grappolo di cipro. Vediamo poi anche in quali regioni fiorisca il grappolo della sposa: *nelle vigne di Engaddi,* che significa occhio della tentazione. Perciò il grappolo di cipro del mio amato fiorisce per me nelle vigne dell'occhio della tentazione. C'è ora l'occhio della tentazione, perché viviamo nella tentazione, cioè in questo mondo, e «tentazione è la vita dell'uomo sulla terra». Finché ci troviamo nella luce di questa vita, siamo nelle vigne di Engaddi: ma se avremo meritato di essere trapiantati dopo questa vita, sarà il nostro agricoltore a trapiantarci; e non dubitare di poter essere trasferito dalle vigne di Engaddi in un luogo più ameno: il nostro agricoltore è diventato molto abile nel trapiantare la vigna grazie al frequente esercizio: «Hai trapiantato la vigna dall'Egitto, hai scacciato le genti pagane e li hai trapiantati. La sua ombra ha co-

47. Ez. 23, 3 51. Cant. 1, 13 52. 54. 57. Cant. 1, 14 61. Cant. 1, 14 64. Iob 7, 1 68. Eu. Io. 15, 1 69. Ps. 79, 9-10

Operuit montes umbra eius, et arbusta eius cedros Dei». Et haec quidem, quae exposuimus, locuta sit sponsa de sponso significans amorem suum et sponsi uenientis hospitium, quomodo in medio uberum et sui cordis arcano sponsus ueniens commoretur.

4. Rursum sponsi ad eam sermo dirigitur et dicit: *ecce es speciosa, proxima mea, ecce es speciosa; oculi tui columbae.* Illa si dicit ad sponsum: «ecce es speciosus, fratruelis meus», non adiungit et: proximus meus. Hic autem, quando loquitur ad eam: *ecce es speciosa*, adiungit et: *proxima mea*. Quare autem illa non dicit: ecce es speciosus, proximus mihi, sed tantum: «ecce es speciosus»? Quare ille non solum *speciosa es* dicit, sed et *speciosa es, proxima mea*? Sponsa, si longe fuerit ab sponso, non est speciosa; tunc pulchra fit, quando Dei uerbo coniungitur. Et merito nunc docetur ab sponso ut proxima sit et a suo latere non recedat. *Ecce es speciosa, proxima mea, ecce es speciosa.* Incipis quidem esse speciosa ex eo quod proxima mihi es; postquam autem esse coeperis speciosa, etiam sine additamento proximae absolute es speciosa. *Ecce es speciosa proxima mea, ecce es speciosa.*

Videamus et aliam laudem speciosae, ut et nos aemulemur

71. *cedrus* a1 a3 72. *quae*: *quod* C | *sit* C: *est* B 73. *sponsae* C | *uenienti* P *-tes* corr. *-tis* C | *hospit-*: *hospitio* P C *in hospitio* A 74. *arcanos* E *-num* A om. d2 d4
4, 1. *rursus* F | *dirigitur sermo dirigitur* C | *dicitur* P *dicet* C | *es* P E: *est* C om. A B D F 2. *es* om. A B C D F | *speciosa*: *decora* C 3. *si* P E, B F (a. c.): *sic* A C D, B F (ex corr.) Bae | *es* om. A B C D F | *speciosus*: *sponsus* d2 d4, d3 (*spec-* et s. s. *sponsus*) 4. *meus* om. C 5. *es* om. A B C D F | *speciosa*: *sponsa* A 5-7. *quare... speciosus* om. A 6. *es* om. B C D F | *proxime mi* E C *proximus meus* F *proxime mihi* d1 d2, d4 (corr. *-mus*) 7. *es* om. B C D F | *ille quare* F *quare illa* E 8. *sed et* P: *sed* cett. codd. Bae | *es*: *et* A C | *si sponsa* B | *ab* P A D: *a* B C E F Bae (= l. 10) 11. *es* P, E (add. s. l.): om. A B C D F 12. *es* om. A B C D F | *speciosa*: *decora* C | *incipis... speciosa* om. P 13. *autem* om. d1 d2 d4 | *coeperis esse* B | *etiam* om. P 14. *absoluta* A d1 d2, b2 d4 (corr. *-te*) *-tae* b1 | *es* (1) om. C | *es* (2) om. A C D F Bae 15. *es* om. A B C D F Bae

perto i monti e i suoi arbusti i cedri di Dio». È questa la spiegazione che potrebbe dare la sposa riguardo allo sposo, per significare il suo amore e l'accoglienza che essa fa a lui che viene: in che modo, quando viene, egli sia accolto in mezzo alle sue mammelle, cioè nel segreto del suo cuore.

4. A sua volta lo sposo l'interpella e dice: *Ecco, sei bella, tu che mi sei vicina, ecco, sei bella, i tuoi occhi sono colombe.* Quando la sposa dice allo sposo: «Ecco, sei bello, mio amato», non aggiunge tu che mi sei vicino. Quando invece egli le dice: *Ecco, sei bella*, aggiunge anche: *tu che mi sei vicina.* Perché mai la sposa non dice: Ecco, sei bello, tu che mi sei vicino, ma soltanto: «Ecco, sei bello», e invece lo sposo non dice soltanto: *sei bella*, ma: *sei bella, tu che mi sei vicina*? La sposa, finché sarà rimasta lontana dallo sposo, non è bella: allora diventa bella, quando si unisce alla Parola di Dio. Perciò ben a ragione ora apprende dallo sposo a stargli vicina, a non allontanarsi dal suo fianco: *Ecco, sei bella, tu che mi sei vicina, ecco, sei bella.* Cioè, cominci a essere bella perché mi sei vicina; invece, dopo che avrai cominciato a essere bella, anche se non viene aggiunto tu che mi sei vicina, sei compiutamente bella. *Ecco, sei bella, tu che mi sei vicina, ecco, sei bella.*

Osserviamo ora anche un'altra lode della bella sposa, per esse-

4, 1. Cant. 1, 15 3. Cant. 1, 16 5. 7. Cant. 1, 15 11. 14. Cant. 1, 15

sponsae fieri: *oculi tui columbae.* Qui uiderit mulierem ad concupiscendum et moechatus eam fuerit in corde suo, oculos non habet columbae. Si quis uero oculos non habet columbae, domum fratris sui ingreditur infelix, non seruans illud quod in Prouerbiis est praeceptum: «in domum autem fratris tui ne intres infelix». Qui autem oculos habet columbae, uidet recta et misericordiam promeretur: uidens quippe recta misericordiam consequetur. Porro, quis uidet recta nisi qui casto conspectu et puris oculis intuetur? Noli igitur mihi de his tantum carnis oculis intellegere quae dicta sunt, licet et de his intellexisse non inutile sit, sed ingrediens ad interiora cordis tui et alios oculos mente perquirens, qui et a Dei mandato illuminantur – «mandatum quippe domini lucidum illuminans oculos» –, illud enitere labora contende ut sancte intellegas uniuersa quae dicta sunt, et simila spiritui, qui in specie descendit columbae, audiasque: *oculi tui columbae.* Si intellegis legem spiritaliter, oculi tui columbae sunt; si intellegis euangelium, ut se uult intellegi euangelium et praedicari, uidens Iesum omnem languorem et infirmitatem non solum eo tempore, quo carnaliter facta sunt, fuisse medicatum sed hodieque medicantem, et non tantum tunc ad homines descendisse sed hodieque descendere et esse praesentem – «ecce» enim

17. *sponsae*: *speciosae* A n. l. C   18. *concupiscendum* + *eam* P D, b2 (add. s. l.) (= Vulg.) | *et... fuerit*: *iam moechatus est eam* D | *fuerit eam* E   20. *fratruelis* E | *infelix* + *pro eo quod septuaginta infelix interpretati sunt aquila hebraeam exprimens ueritatem* ἀπορεῶντα *id est stultum posuit* E, D (ατρεονσω) Bae add. post *infelix* (l. 22), F (= D, ut uid.) add. in marg. (cf. comm. ad loc.)   21. *in domo* P C (recte?) | *autem* om. C   22. *oculos habet* P F: *habet oculos* cett. codd. Bae   23-4. *uidens... consequetur* om. P   24. *consequitur* B (b2 corr.) d1 d3 | *quis*: *qui* A   25. *intuetur oculis* D   26. *qui* C | *et* om. B   27. *utile* d1 d3   28-9. *qui... ill-*: *quietis dei mandatis inluminare* B (b2 corr.)   28. *et a*: *ita* A   29. *dei* D | *lucidum* om. D   30. *enitere*: *enim tere* C | *labora* om. A   31. *simila* E: *-lia* cett. codd. Bae   32. *audiasque*: *audias quia* A D Bae | *columbae* + *sunt* P | *intellegas* P (= l. 33) *-ges* C   33. *sunt* om. C   34. *se*: *si* B (b2 corr.) om. C | *euangelium* om. C   35. *iesus* P (corr. *-um*) a1 a3   36. *medicamentum* A (a1 a2 corr.)   38. *hodie* P A | *enim* om. E, b1 (add. s. l.)

re spinti ad emularla e a diventare spose anche noi: *I tuoi occhi sono colombe.* Chi ha guardato una donna con desiderio e ha fornicato con lei in cuor suo, non ha occhi di colomba. E chi non ha occhi di colomba entra come sventurato nella casa di suo fratello e non osserva il precetto che si legge nei *Proverbi*: «Non entrare nella casa di tuo fratello, se sei sventurato». Chi invece ha occhi di colomba, vede ciò ch'è retto e merita misericordia: cioè, merita misericordia perché vede ciò ch'è retto; ma chi vede ciò ch'è retto se non chi osserva con casto sguardo e occhi puri? Per altro, non intendere ciò che sto dicendo riferendolo soltanto agli occhi della carne, anche se non è inutile intendere anche in questo senso: entra piuttosto nell'intimo del tuo cuore e, cercando con la mente altri occhi, quelli che sono illuminati dal precetto divino – < «limpido è il comando del Signore e illumina gli occhi» –, adoperati e datti da fare in ogni modo per intendere santamente tutto ciò ch'è stato detto, diventa simile allo Spirito divino, che discese sotto forma di colomba, e allora ti sentirai dire: *I tuoi occhi sono colombe.* Se intendi spiritualmente la legge, i tuoi occhi sono colombe; se intendi il Vangelo come questo vuol essere inteso e predicato, se cioè capisci che Gesù non soltanto ha guarito ogni malattia e infermità quando questi fatti sono a suo tempo materialmente avvenuti ma anche oggi le guarisce, e non soltanto allora è disceso tra gli uomini ma anche ora discende ed è presente – «so-

17. Cant. 1, 15 | Eu. Matth. 5, 28   21. Prou. 27, 10   29. Ps. 18, 9   31. Eu. Matth. 3, 16   32. Cant. 1, 15   35. Eu. Matth. 4, 23   38. Eu. Matth. 28, 20

«uobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi» –, oculi tui columbae sunt: *ecce es speciosa, proxima mea, ecce es speciosa; oculi tui columbae.*

Has de se sponsa audiens laudes, sponso uicem in laudibus tribuit, non quo ei id quod non habet suo praeconio largiatur, sed intellegens decorem eius atque conspiciens ait: *ecce es speciosus, fratruelis meus, et quidem pulcher; lectus noster umbrosus.* Quaero lectum, in quo sponsum cum sponsa requiescat; et, nisi fallor, corpus humanum est, siquidem ille in euangelio paralyticus, qui iacebat in lecto et abire in domum suam sublato grabato uoce iussus est saluatoris, antequam sanaretur super debile membrorum suorum corpus iacebat, quod postea Dei uirtute solidatum est. Sic ego intellego «tolle grabatum tuum et uade in domum tuam». Neque enim ad hoc filius Dei de caelestibus ad terrena descenderat, ut de lectulis imperaret et consurgentem ab aegrotatione sua sine lectulo non pateretur abscedere, «tolle» inquiens «grabatum tuum et uade in domum tuam». Et tu igitur a saluatore sanatus «tolle grabatum tuum et uade in domum tuam» ut, cum ad te, sponsam suam, uenerit sponsus et in eo tecum fuerit reclinatus, dicas: *ecce es speciosus, fratruelis meus, et quidem pulcher, adclinatio nostra umbrosa. Ecce es speciosus, fratruelis meus.* Ipse et speciosus est et umbrosus: «per diem» quippe «sol non uret te, neque luna per noctem».

39. *uobiscum* P D: *ego uobiscum* cett. codd. Bae | *sum* om. a3 add. s. l. a2 40. *es* om. A B C D F (= l. 41) 42. *sponso*: *-si* D *specioso* A C 43. *quo*: *quod* P | *id* om. D | *non* om. d1 d3 44-5. *ecce sponsus patruelis meus* D 44. *es* om. A B C D F 45. *meus fratruelis* B | *et quidem*: *equidem* P d1 d3 | *pulchre* D (d2 corr.) 46. *in* om. C 47. *et* om. A C | *ni* D | *siq-*: *sit quidem* C 48. *et ab-*: *ut adiret* A 48-9. *subl- grab-*: *sabbato grabato leuato* A *sabbato sublato grabato* C *sabbato ablato grabato* F 50. *debilem* P E | *suorum membrorum* d1 d3 55. *ascendere* A (ex *ascedere* a2) *abscere* b1 | *tollens* d1 d2, d4 (corr. *-les*) | *inquit* B 57. *ut* P B F: *et* A C D E Bae 57-8. *sponsam suam ad te* P *ad te cum sponsa* D 57. *te* om. A 58. *tecum* om. A 59. *es* om. A C D F (= l. 60) | *et quid-*: *equidem* D | *pulchre* A *pulchere* d4 (ut uid.) 60. *et*: *est* C 61. *est* om. P E (recte?)

no con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo» –, allora i tuoi occhi sono colombe: *Ecco, sei bella, tu che mi sei vicina, ecco, sei bella, i tuoi occhi sono colombe.*

A sentirsi rivolgere tali lodi la sposa a sua volta si dà a lodare lo sposo, non certo per dargli con le sue lodi qualcosa che egli non abbia, ma poiché osserva e comprende la sua bellezza dice: *Ecco, sei bello, mio amato, e leggiadro; il nostro letto è ombroso.* Mi chiedo quale sia il letto nel quale lo sposo giace con la sposa e, se non erro, è il corpo umano: infatti il paralitico, di cui leggiamo nel Vangelo che giaceva nel letto e si sentì ordinare dal Salvatore di sollevare il letto e andarsene a casa, prima di essere guarito giaceva sulla fiacca struttura delle sue membra, alle quali poi fu data forza dalla potenza di Dio. Intendo in questo modo «prendi il tuo letto e va' a casa tua», perché il Figlio di Dio non è disceso dal cielo in terra per dare ordini riguardo ai letti, né ha detto «prendi il tuo letto e va' a casa tua» perché non permetteva che quello si alzasse guarito dalla sua infermità senza letto. Così anche tu, risanato dal Salvatore, «prendi il tuo letto e va' a casa tua», e quando lo sposo sarà venuto da te, sua sposa, e con te si sarà messo a giacere, potrai dire: *Ecco, sei bello, mio amato, e leggiadro; il nostro letto è ombroso. Ecco, sei bello, mio amato.* Egli è bello e ombroso: infatti «il sole non ti brucerà di giorno né la luna di notte».

40. Cant. 1, 15 44. Cant. 1, 16 47. Eu. Matth. 9, 2. 6 59. Cant. 1, 16 61. Ps. 120, 6

5. *Trabes domuum nostrarum cedri*: haec multitudinis uerba sunt. Videntur autem mihi uiri hoc dicere qui cum sponso sunt, de quibus superius sermo praefatus est: domus cedrinis trabibus intextas et cyparissis contignatas, siquidem «pro stibe ascendit cyparissus et pro coniza ascendit myrtus». Requirens igitur cuius naturae ista sint ligna, et cedrum inputribile et cyparissum odoris optimi deprehendens, labora et tu ita contignare domum tuam, ut de te quoque possit dici: *trabes domuum nostrarum cedri et contignationes nostrae cyparissi*.

6. Post haec sponsus loquitur: *ego flos campi et lilium conuallium*. Propter me, qui in ualle eram, descendit in ualle et in uallem ueniens fit lilium uallium pro ligno uitae, quod plantatum est in paradiso Dei, et totius campi, id est totius mundi et uniuersae terrae, flos factus est. Quid enim sic potest esse flos mundi ut uocabulum Christi? «Vngentum effusum nomen eius»; aliter id ipsum dicitur: *ego flos campi et lilium conuallium*; et haec quidem de semet ipso. Deinde sponsam laudans ait: *ut lilium in medio spinarum, sic proxima mea in medio filiarum*. Sicut lilium spinis non potest comparari, inter quas frequenter exoritur, eodem modo proxima mea super omnes filias lilium est in medio spinarum. Ista audiens sponsa uicem reddit sponso, et sentiens illius etiam aliam suauitatem in uocem laudantis erumpit.

5, 1. *domuum* B, d2 (ex corr.): *-um* P C *-orum* A E F d4 Bae *-us* d1 d3, d2 (a. c.) | *haec* om. D 3. *praef-*: *praeparatus* B (b2 corr.) | *domos* B C E | *cedrinas* D 4. *cypressis* A 4-5. *pro stibe*: *probe* P *pro strybe* B *pro stipe* d1 d4 5. *ascendit* (1. 2) P A D: *-et* B C E F Bae | *cypressus* A D 6. *sunt* D | *inputribilem* A B 7. *cypressum* A D | *deprehende* A *-des* B 9. *domuum* B E, d2 d3 (ex corr.): *-um* P, d3 (a. c.) *-us* A (a1 corr. *-orum*) d1, d2 (a. c.) *-orum* C F d4 | *nostri* (2) C | *cypressi* D *cypressus* A *cyparissus* C
6, 2. *in uallem* (1) A (a2 corr.) | *in ualle* (2) P E a1 a3: *in -em* cett. codd. 2-3. *in ualle* A E d2 Bae 3. *propter lignum* B 4. *et*: *ut* E 6. *ut*: *et* B (b2 corr.) | *effusum* + *est* B 7. *id*: *ad* d1 d3 8. *sponsa* a2 a3 10. *inter*: *in* b1 10-1. *frequenter*: *semper* D 12-3. *lilium*... *sponso et* om. E 12. *lilium*: *filium* C | *ista*: *ita* A 13. *sitiens* d1, d3 (add. s. l. *sentiens*) | *aliam* om. D 14. *erupit* D

5. *Le travi delle nostre case sono di cedro*. Sono parole dette da più persone, e, a mio parere, sono i giovani, che stanno con lo sposo e cui prima abbiamo accennato, a parlare di case costruite con travi di cedro e impalcature di cipresso, perché «invece dell'antimonio è cresciuto il cipresso e il mirto invece della coniza». Se ricerchi di che natura siano questi alberi, scoprirai che il cedro non imputridisce e il cipresso dà odore molto profumato: perciò adoperati anche tu a ricoprire la tua casa in modo che anche di te possa dirsi: *Le travi delle nostre case sono di cedro e le impalcature di cipresso*.

6. Dopo queste parole parla lo sposo: *Io, fiore del campo e giglio delle valli*. A causa mia, che ero nella valle, è disceso nella valle, e venuto qui diventa giglio delle valli, in luogo dell'albero della vita che era stato piantato nel paradiso: è diventato fiore di tutto il campo, cioè di tutta la terra e dell'intero mondo. Che cosa infatti può essere fiore del mondo in modo tanto appropriato come il nome di Cristo? «Profumo diffuso è il suo nome», e ora con altre parole viene espresso lo stesso concetto: *Io, fiore del campo e giglio delle valli*. Così egli dice di sé stesso; poi loda la sposa: *Quale il giglio in mezzo ai rovi, così colei che mi è vicina, in mezzo alle figlie*. Come non si può paragonare il giglio ai rovi in mezzo ai quali spesso germoglia, allo stesso modo colei che mi è vicina, superando tutte le figlie, è come il giglio in mezzo ai rovi. A queste parole la sposa ricambia lo sposo e avvertendo di lui anche un'altra dolcezza, erompe in nuove lodi.

5, 1. Cant. 1, 17 3. Cant. 1, 17 4. Is. 55, 13 8. Cant. 1, 17
6, 1. Cant. 2, 1 3. Gen. 2, 9; Apoc. 2, 7 6. Cant. 1, 3 7. Cant. 2, 1 9. Cant. 2, 2

Vngentorum quippe odor licet suauiter spiret et sensum odore demulceat, non tamen eiusmodi est ut suaue sit ad edendum. Est autem aliquid quod optimi et saporis sit et odoris, id est et fauces dulcore delectet et spiritum mulceat odoratu: tale est malum et istiusmodi est naturae ut in se utraque possideat. Idcirco uolens non solum beneolentiam sermonis sed et dulcorem eius sponsa laudare, ait: *ut malum in lignis siluae, ita fratruelis meus in medio filiorum.* Omnia ligna, omnes arbores ad comparationem sermonis Dei siluae inferaces existimantur, ad Christum saltus est omne quod dixeris, et infructuosa sunt omnia. Quae enim possunt dici, ad eum comparata, fructifera? Etiam ea ligna, quae uidebantur fructibus incuruari, ad conlationem aduentus eius infructuosa monstrata sunt. Ideo *ut malum in lignis siluae, ita fratruelis meus in medio filiorum: in umbra eius concupiui et sedi.* Quam pulchre non ait: in umbra illius concupisco, sed: *in umbra eius concupiui*, et non: sedeo, sed: *sedi.* Siquidem in principio non possumus cum eo propius conferre sermonem, uerum in principio, ut ita dicam, quadam maiestatis illius umbra perfruimur; unde et in prophetis legitur: «Spiritus faciei nostrae Christus dominus, cui diximus: in umbra eius uiuemus in gentibus», et ab umbra ad umbram aliam transmigramus: «sedentibus» enim «in regione et umbra mortis, lux orta est eis», ut transeamus ab umbra mortis ad umbram uitae.

15. *odorem* C | *licet* add. s. l. E | *sensus* b1 (fort. corr. *-su*) 18. *et* (1): *ut* D om. B | *spiritu* d1, d2 d3 (a. c.) 18-9. *odoratum* b1 19. *est* (2) om. B (b2 add. s. l.) 20. *beneolentium* D *beniuolentiam* A b2, b1 (ex *beneu-*) F (corr. *beniol-*) | *sermones* d4, d2 d3 (ex *-nis*) 21. *laudaret* a1 a3 25. *dici possunt* F 26. *etiam* + *et* A C | *ea*: *alia* A om. D 28. *sunt* + *et* F 29. *filiorum* + *et* A C 32. *proprius* F (fort. corr. *-pius*) Bae *-ium* D | *uerum* + *et* A 33. *perfruitur* A | *unde* om. E 34. *nostra* E 35. *ab umbra* om. A C 36-7. *reg-*: *regionibus* P (add. alia manus) 37. *et umbra*: *umbra* B (b2 add. s. l. *in*) *et in umbra* E d1 d3 *umbrae* d4 *ad umbram* d2 | *exorta* A E | *eis*: *eius* corr. *eis* P *illius* corr. *illis* F

Anche se infatti il profumo emana soave odore e con esso accarezza l'olfatto, tuttavia non è tale da riuscire dolce anche a mangiarsi. C'è invece qualcosa che è insieme di ottimo odore e sapore, e perciò allieta il palato con la sua dolcezza e accarezza col suo buon odore l'aria che respiriamo: questa è la mela, di natura tale da possedere ambedue le qualità. Perciò la sposa, volendo esaltare non soltanto il profumo della Parola divina ma anche il suo dolce sapore, dice: *Come il melo tra gli alberi del bosco, così il mio amato in mezzo ai figli.* A confronto con la Parola di Dio tutti gli alberi, tutti gli arbusti sono sterile boscaglia; rispetto a Cristo, tutto ciò che tu potrai dire è come una balza piena di sterpi e ogni pianta è sterile. Quale infatti può dirsi fruttifera, se paragonata a lui? Anche gli alberi che sembravano incurvarsi sotto il peso dei frutti, a confronto della sua venuta si sono rivelati infruttuosi. Perciò *come il melo tra gli alberi del bosco, così il mio amato in mezzo ai figli. Ho desiderato stare alla sua ombra e mi sono seduta.* Con quanta esattezza la sposa non dice: desidero stare alla sua ombra, ma *ho desiderato stare alla sua ombra*, e non: mi siedo, ma *mi sono seduta*! In principio infatti non possiamo parlare con lui più da vicino, ma allora, per così dire, godiamo di una qualche ombra della sua maestà, di cui leggiamo anche nel profeta: «Spirito del nostro volto, Cristo signore, cui abbiamo detto: Vivremo alla sua ombra tra le genti pagane», e passiamo da un'ombra all'altra: «Per chi sedeva nella regione e all'ombra della morte è sorta la luce», per poter passare dall'ombra della morte all'ombra della vita.

21. Cant. 2, 3 28. Cant. 2, 3 34. Lam. 4, 20 36. Is. 9, 1

Semper istiusmodi sunt profectus, ut in exordio desideret quispiam saltem in uirtutum umbra consistere. Ego puto ideo et natiuitatem Iesu ab umbra coepisse, et non in umbra sed in ueritate finitam: «Spiritus» inquit «sanctus ueniet super te, et uirtus altissimi obumbrabit te». Natiuitas Christi ab umbra sumpsit exordium; non solum autem in Maria ab umbra eius natiuitas coepit, sed et in te, si dignus fueris, nascitur sermo Dei. Fac igitur ut possis capere umbram eius et, cum umbra fueris dignus effectus, ueniet ad te, ut ita dicam, corpus eius, ex quo umbra nascitur: nam «in modico fidelis et in maioribus erit fidelis». *In umbra eius concupiui et sedi.* Vides quia non semper in umbra steterit, sed inde ad meliora transierit dicens: *et fructus eius dulcis in gutture meo.* Ego, inquit, desideraui in umbra eius requiescere, sed postquam sua me protexit umbra, etiam fructibus illius saturatus sum et dico: *et fructus eius dulcis in gutture meo.*

7. *Introducite me in domum uini.* Foris stetit sponsus et ab sponsa susceptus est; in medio quippe uberum illius requieuit. Plurimae iuuenculae non sunt istiusmodi ut sponsum hospitem habere mereantur: multitudini foris in parabolis loquitur. Quam uereor ne multae adulescentulae forte nos sumus. *Introducite me in domum uini.* Cur tam diu foris maneo? «Ecce sto ante ostium et pulso; si quis mihi aperuerit, ingrediar ad eum,

39. *sunt* om. A | *ut* om. E | *desierit* A 40. *saltim* A C D F *salutem* E 41. *in* (1): *ab* P 42. *finita* A | *sanctus inquit spiritus superueniet in te* E (= Vulg.) | *super*: *in* D 43. *obumbrauit* A | *tibi* A D Bae (= Vulg.) 45. *et* om. B | *dignatus fuerit* D (d3 corr. *fueris*) | *nascetur* C 46. *umbra* d1 d2 *umbram* fort. ex *-bra* d4 | *eius* add. s. l. E 47. *fuerit* b1 | *ueniat* P B (b2 corr.) D 48. *nam* + *qui* P, d2 (add. s. l.) (= Vulg.) 50. *stetit* D 52. *eius umbra* A C 53. *saturata* B | *et* (1) om. D | *et* (2): *ei* C om. E 54. *meo* + *et* E
7, 1. *a* B E F d4 2. *illius* P B D: *eius* cett. codd. Bae 3. *plur-*: *proximae* D 5. *ne*: *in* b1 om. a2 | *nos*: *non* b2 | *nos sumus*: *nossemus* b1 | *sumus* P D E: *simus* A C F b2, d4 (ex *sumus*) Bae (cf. comm. ad loc.) 7. *hostium* P A (a2 corr. *ost-*) D b2 | *aperuerit* + *et* A (a1 fort. del. a2 del.)

I progressi sono sempre tali che all'inizio uno desidera stare almeno all'ombra delle virtù. Ritengo perciò che anche la nascita di Gesù sia cominciata dall'ombra, anche se si è conclusa non nell'ombra ma nella verità: «Lo Spirito Santo» è detto «verrà sopra di te e la potenza dell'Altissimo farà discendere su di te la sua ombra». Dunque, la nascita di Cristo ha avuto inizio dall'ombra: essa è cominciata dall'ombra non soltanto in Maria; ma anche in te, se ne sarai stato degno, nasce la Parola di Dio. Fa' dunque in modo di poter prendere la sua ombra, e quando sarai diventato degno di essa, verrà a te, per così dire, il suo corpo, dal quale proviene l'ombra: «Chi è fedele nel poco, sarà fedele anche nel molto». *Ho desiderato stare alla sua ombra e mi sono seduta.* Vedi che la sposa non è rimasta sempre all'ombra, ma è passata di là a una condizione migliore, quando dice: *e il suo frutto è dolce nella mia bocca.* Io – essa dice – ho desiderato riposare alla sua ombra, ma dopo che egli mi ha protetto con la sua ombra, mi sono anche saziata dei suoi frutti, perciò dico: *e il suo frutto è dolce nella mia bocca.*

7. *Fatemi entrare nella casa del vino.* Lo sposo si è fermato fuori ed è stato accolto dalla sposa: ha riposato infatti in mezzo alle sue mammelle. Invece le molte fanciulle non sono tali da meritare di ospitare lo sposo: alla moltitudine che sta fuori egli parla in parabole, e quanta paura ho che queste molte fanciulle siamo proprio noi! *Fatemi entrare nella casa del vino.* Perché resto fuori tanto a lungo? «Ecco, sto davanti alla porta e busso; se uno mi avrà aper-

42. Eu. Luc. 1, 35 48. Eu. Luc. 16, 10 49. Cant. 2, 3 51. 53. Cant. 2, 3
7, 1. Cant. 2, 4 4. Eu. Matth. 13, 2-3; Eu. Marc. 4, 11 5. Cant. 2, 4 6. Apoc. 3, 20

et cenabo cum eo et ipse mecum.» – *Introducite me.* Et nunc eadem dicit sermo diuinus; ecce Christus loquitur: *introducite me.* Vobis quoque, catechumeni, loquitur: *introducite me*, non simpliciter in domum, sed *in domum uini*: impleatur uino laetitiae, uino spiritus sancti, anima uestra et sic introducite in domum uestram sponsum, uerbum sapientiam ueritatem. Potest autem et ad eos dici qui necdum perfecti sunt: *introducite me in domum uini.*

8. *Ordinate in me caritatem.* Eleganter locutus est: *ordinate*; plurimorum quippe inordinata est caritas: quod in primo loco debent diligere, diligunt in secundo; quod in secundo, diligunt in primo; et quod oportet amare quarto, amant tertio; et rursum tertium in quarto, et est in plerisque caritatis ordo peruersus. Sanctorum uero caritas ordinata est. Volo ad intellegendum hoc quod dictum est: *ordinate in me caritatem*, aliqua exempla replicare.

Vult te sermo diuinus diligere patrem matrem filium filiam, uult te sermo diuinus diligere Christum nec dicit tibi: ne diligas liberos, ne parentibus caritate iungaris. Sed quid tibi dicit? Ne inordinatam habeas caritatem, ne primum patrem et matrem, deinde me diligas, ne filii et filiae plus quam mei caritate tenearis: «qui amat patrem et matrem super me, non est me dignus; qui amat filium aut filiam super me, non est me dig-

9. *christus*: *spiritus* A 10. *uobis... me* om. b1 | *catechumeni* P (a. c.): *-minis* P (ex corr.) C D (ex *-minus* d4) E b2, a2 (*catic-*) *-mini* F, a1 a3 (*catic-*) *-menis* Bae 11. *in domum sed* om. B (b2 add. s. l.) | *uini* + *sed* b1 12-3. *et sic... uestram* om. A 12. *introducite* + *me et* C 14. *nondum* D
8, 1. *caritate* A (a1 a2 corr.) | *ordinare* A (a1 corr.) 2. *in* om. A 3-4. *quod... primo* om. A 4. *ament in tertio* P 5. *caritas* b1 6. *uolo* + *itaque* F 7. *caritate* C 9-10. *uult... filiam* om. F (add. in marg. *uult... filium*) d2 9. *te* om. A | *patrem matrem* P: *patrem* cett. codd. Bae 9-10. *filium filiam*: *et filium* A 10. *te* om. A | *diuinus* om. d4 | *dicet* corr. *-it* C 10-1. *ne... ne*: *nec... nec* C *nec... ne* b1 *ne... neque* A 11. *diligis* E 12. *ne* (2): *et* A | *et*: *aut* D 14. *et*: *aut* A B D | *super*: *plusquam* A B 15-6. *qui amat... dignus* om. A

to, entrerò da lui e con lui cenerò ed egli con me.» *Fatemi entrare.* Anche ora la Parola di Dio dice le stesse cose, ecco Cristo che parla: *Fatemi entrare*, e parla anche a voi, catecumeni: *Fatemi entrare* non soltanto nella casa ma *nella casa del vino*; la vostra anima si riempia del vino di letizia, del vino dello Spirito Santo, e così introducete nella vostra casa lo sposo, parola sapienza verità. Infatti anche a quanti non sono ancora perfetti egli può dire: *Fatemi entrare nella casa del vino.*

8. *Ordinate in me l'amore.* Con molta esattezza ha detto: *ordinate*, perché l'amore di molti è disordinato: ciò che dovrebbero amare in primo luogo amano in secondo e ciò che dovrebbero in secondo luogo amano in primo; ciò che si deve amare in quarto luogo amano in terzo e viceversa il terzo in quarto: ecco perché in tanti l'ordine dell'amore è pervertito. Invece l'amore dei santi è ordinato. Ma perché si comprenda bene il significato di queste parole: *Ordinate in me l'amore*, voglio considerare alcuni esempi.

La Parola divina vuole che tu ami padre madre figlio e figlia; vuole che tu ami Cristo, senza con ciò vietarti di amare i figli e di nutrire affetto per i genitori. Ma allora che ti dice la Parola divina? Non amare disordinatamente, non amare in primo luogo padre e madre e in secondo luogo me; non avere per il figlio e la figlia più amore che per me: «Chi ama suo padre e sua madre più di me non è degno di me; chi ama suo figlio e sua figlia più di me

8-11. Cant. 2, 4 11. Eccl. 10, 19 13. Eu. Io. 1, 1; 1 Ep. Cor. 1, 24. 30; Eu. Io. 14, 6 14. Cant. 2, 4
8, 1. 7. Cant. 2, 4 9. 14. Eu. Matth. 10, 37

nus». Recole conscientiam tuam de patris matris fratris affectu, considera qualem circa sermonem Dei et Iesum habeas caritatem: statim deprehendes magis te filium et filiam diligere quam uerbum, magis te parentes amare quam Christum. Quis putas ita profecit e nobis, ut praecipuam et primam inter omnes sermonis Dei habeat caritatem, qui in secundo loco liberos ponat? Iuxta hunc modum ama et uxorem tuam – «nullus quippe aliquando suam carnem odio habuit» – sed ama ut carnem: «erunt» inquit «duo» non in unum spiritum, sed «erunt duo in carnem unam». Ama et Deum, sed ama illum non ut carnem et sanguinem, sed ut spiritum: «qui» enim «adhaeret domino, unus spiritus est». Igitur ordinata est caritas in perfectis. Vt autem post Deum etiam inter nos ordo ponatur, primum mandatum est ut diligamus parentes, secundum ut filios, tertium ut domesticos nostros. Si autem filius malus est et domesticus bonus, domesticus in caritate filii collocetur. Et ita fiet ut sanctorum ordinata sit caritas. Magister quoque noster et dominus in euangelio praecepta de caritate constituens ad uniuscuiusque dilectionem proprium aliquid apposuit et dedit intellegentiam ordinis his qui possunt scripturam audire dicentem *ordinate in me caritatem*: «diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex

16-7. *recole... considera*: *reconsidera* A 16. *fratrisue* D 17. *quale* P | *iesum* P B D: *iesu* C E F Bae *iesus* A | *habet* A 18. *deprehendes* P C D: *-dens* E *-dis* A B F 20. *putas... inter* om. A | *proficit* C D (d4 corr.) E | *ex* F n. l. C 21. *sermones* A C E d3 22. *modum*: *mundum* a3, a1 (a. c.) | *et* om. D 23. *aliquando* om. P | *carnem suam* P (= Vulg.) | *ama* P B C F: *-at* A D E, F (s. l.) Bae 24. *carnem* + *et* D *non* F 24-5. *inquit... unam*: *inquit duo in carne una non unum spiritum* d1, d3 (a. c.)... *non in unum spiritum* d3 (ex corr.)... *non in unum spiritu* corr. *non in uno spiritu* d2 d4 24. *duo inquit* C | *non*: *nunc* F | *in uno spiritu* B 25. *in carne una* A B F | *dominum* B C E, F (a. c.) 26. *enim*: *autem* P 27. *deo* D | *igitur* + *quod* A 28. *nos*: *hos* B (b2 corr.) 30. *ut... ut*: *et... et* B (b2 corr. s. l.) 31. *domesticos* (1) E (1. 2) C (a. c.) 31-2. *conlocatur* A 33. *de caritate praecepta* F 35-6. *audire scripturam* D 36. *diligis* P b1, d3 (a. c.) *-ge* F (a. c.) 37-8. *ex toto corde tuo et ex tota mente tua et ex tota anima tua et ex tota uirtute tua* d1 d2 d4

non è degno di me». Richiama alla tua coscienza quale affetto tu abbia per tuo padre, tua madre, tuo fratello e poi considera quale amore tu abbia per la Parola di Dio, per Gesù: ti accorgerai subito di amare tuo figlio e tua figlia più della Parola divina, i tuoi genitori più di Cristo. Chi di noi tu ritieni che abbia fatto tali progressi da amare soprattutto e in primo luogo la Parola di Dio e da porre i figli in secondo luogo? Ama secondo questa misura anche tua moglie – «nessuno mai ha avuto in odio la sua carne», ma amala in quanto carne: è scritto infatti che «saranno due» non in un solo spirito, ma «in una sola carne». Ama Dio, ma amalo non come carne e sangue ma come spirito: infatti «chi si unisce al Signore è un solo spirito con lui». Perciò nei perfetti l'amore è ordinato. Se poi, dopo Dio, vogliamo far ordine anche tra noi, ci è comandato di amare in primo luogo i genitori, in secondo i figli, in terzo i servi. Se però un figlio è cattivo e un servo buono, questi prenda nell'amore il posto del figlio. In questo modo l'amore dei santi sarà ordinato. Anche il nostro maestro e signore, dandoci nel Vangelo precetti intorno all'amore, ha annesso qualcosa di specifico al nostro amore per ognuno e ha dato di comprendere quest'ordine a quanti sono in grado d'intendere le parole della Scrittura *ordinate in me l'amore*: «Amerai il signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua forza,

22-4. Ep. Eph. 5, 29. 31 26. 1 Ep. Cor. 6, 17 36. Cant. 2, 4 | Eu. Matth. 22, 37-9

tota uirtute tua et ex tota mente tua. Diliges proximum tuum ut temet ipsum». Non ait: Deum ut temet ipsum, non proximum ex toto corde, ex tota anima, ex tota uirtute, ex tota mente. Rursum «diligite» inquit «inimicos uestros» et non apposuit: ex toto corde. Non est inordinatus sermo diuinus nec impossibilia praecepit nec dicit: diligite inimicos uestros ut uosmet ipsos, sed tantum: «diligite inimicos uestros». Sufficit eis quod eos diligimus et odio non habemus; «proximum» uero «ut temet ipsum», porro «Deum ex toto corde et ex tota anima et ex tota mente et ex tota uirtute». Si haec intellexeris et intellecta compleueris, fecisti quod sponsi sermone praecipitur: *introducite me in domum uini, ordinate in me caritatem*. Quis putas e nobis caritatis est ordinatae?

Confirmate me in ungentis. Vnus de interpretibus posuit: in οἰνάνθῃ. Haec autem sponsa loquitur. *Stipate me in malis*. In quibus malis? «Vt malum in lignis siluae, ita fratruelis meus in medio filiorum.» Idcirco *in malis* eius *stipate me, quia uulnerata caritate ego*. Quam pulchrum est, quam decorum a caritate uulnus accipere! Alius iaculum carnei amoris excepit, alius terreno cupidine uulneratus est; tu nuda membra tua et praebe te iaculo electo, iaculo formoso, siquidem Deus sagittarius est. Audi scripturam de hoc eodem iaculo loquentem, immo,

38. *diligis* P b1 a3, a1 d3 (a. c.) 39. *ut* (1): *sicut* E Bae | *temet* (1) P E F: *te* cett. codd. Bae | *dominum* A C | *non* om. Bae, nescio qua causa 40. *ex toto corde* om. P | *et ex tota anima* P C 40-2. *ex tota anima... corde* om. A 40-1. *et ex tota uirtute et ex tota mente* P 41. *rursus* Bae | *inquit diligite* D 41-3. *et non... uestros* om. P 41. *non* om. b1 43. *praecipit* A F d3 Bae *recepit* b1 | *dicit* om. D 44. *ut*: *ut + non* P | *sed tantum* om. b1 45. *quod eos*: *quos* D (d4 corr.) *quos eos* a3 *quo* (corr. *quod*) *eos* a1 46. *teipsum* A C 46-7. *et... et... et* om. B E 47. *ex tota uirtute* om. A 48-9. *sermo praecepit* A 49. *inducite* A 50. *e*: *est* E om. A | *castitatis* A 51. *me* om. B (b2 add. s. l.) 51-2. *OINANΘH* A *INOINANΘH* b2 *INOINAΘH* F *in vinaria* P *inoinath* corr. *-nanth* E alii alia ἐν οἰνάνθῃ Bae 52-4. *haec... filiorum* om. A 52. *stipate + in* B (b2 corr.) 54-5. *uulnerata caritate* P B E F, a1 (ex corr.) (cf. 2, 9, 24): *-ta -tis* A d1 Bae (= LXX) *-tae -tis* C d2 d3 d4 55. *ego + sum* A C d1 *sum ego* F 56. *alius* (2) + *ex* P 57. *terrena* B F d3, a1 d4 (ex *-no*) | *tua*: *mea* P 58. *dei* P 59. *es* P

con tutta la tua intelligenza. Amerai il tuo prossimo come te stesso». Non ha detto: Amerai Dio come te stesso, amerai il tuo prossimo con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la forza, con tutta l'intelligenza. Ha detto anche: «Amate i vostri nemici», ma non ha aggiunto: con tutto il cuore: la Parola di Dio non è disordinata, non ci comanda cose impossibili, non dice: Amate i vostri nemici come voi stessi, ma soltanto: «Amate i vostri nemici»: è sufficiente per loro che li amiamo e non li odiamo; invece devi amare «il tuo prossimo come te stesso», e «Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta l'intelligenza, con tutta la forza». Se avrai compreso questi precetti e li avrai saputi mettere in pratica, avrai realizzato ciò che ordina la parola dello sposo: *Fatemi entrare nella casa del vino, ordinate in me l'amore*. Chi di noi ritieni che sappia amare ordinatamente?

Sostenetemi con i profumi. Uno dei traduttori ha scritto: in οἰνάνθῃ, col germoglio della vite. Queste parole le dice la sposa. *Appoggiatemi ai meli*. A quali meli? «Come il melo tra gli alberi < del bosco, così il mio amato in mezzo ai figli.» Perciò *appoggiatemi ai* suoi *meli, perché sono ferita dall'amore*. Quanto è bello, quanto gratificante ricevere la ferita dall'amore! Uno è colpito < dall'amore carnale, un altro è ferito dall'amore per i beni terreni: tu invece denuda le tue membra e offriti alla freccia eletta, alla freccia bella, perché è Dio l'arciere. Ascolta la Scrittura che parla

41. 44. Eu. Matth. 5, 44 45-6. Eu. Matth. 22, 37-9 49. Cant. 2, 4 51. 52. Cant. 2, 5 53. Cant. 2, 3 54. Cant. 2, 5

ut amplius admireris, audi ipsum iaculum quid loquatur: «posuit me ut sagittam electam, et in pharetra sua seruauit me. Et dixit mihi: magnum tibi est hoc, uocari puerum meum». Intellege sagitta quid dicat et quomodo a domino sit electa. Quam beatum est hoc iaculo uulnerari! Hac sagitta fuerant uulnerati illi qui inter se inuicem conferebant dicentes: «nonne cor nostrum ardens erat in uia, cum aperiret nobis scripturas?». Si quis sermone nostro, si quis scripturae diuinae magisterio uulneratur et potest dicere quia *uulnerata caritate ego*, hunc et illud forsitan sequitur. Quid forsitan dico? Manifestam promo sententiam:

9. *Sinistra eius sub capite meo, et dextra eius complexabitur me.* Habet sinistram et dextram sermo Dei; sapientia, cum pro intellectuum uarietate fit multiplex, in subiacenti una est. Ipse Salomon de laeua et dextra sapientiae docuit dicens: «longitudo enim et anni uitae in dextra eius, in sinistra autem illius diuitiae et gloria». Igitur *laeua eius sub capite meo*, ut me faciat requiescere, et brachium sponsi fiat ceruical meum et reclinetur animae principale super sermonem Dei. *Laeua eius sub capite meo.* Non tibi expedit habere ceruicalia quae lamen-

60. *ut*: *tu* D (d4 corr.) 61. *sagitta electa* d1 d2 | *et* om. P (= Vulg.) | *seruabit* B 62. *est tibi* D | *uocare* A (a1 corr.) 63. *intelleges* E | *sagittam* P D | *a deo* D 64. *beatus* C | *haec* A (a1 corr.) 65. *uicem* d3, d4 (corr.) 65-6. *dicentes nonne* om. D 66. *erat ardens* D | *erat* + *in nobis* C 68. *uulnerata caritate* P B E F, a1 (ex corr.): *-ta -tis* A d1 Bae *-tae -tis* C d4, d3 (ut uid.) *-ta -tas* d2 | *ego* + *sum* A C d1 *ego* corr. *sum ego* F 69. *huc* A 69-70. *sequitur... promo* om. P | *dico* om. B 70. *sent-*: *seetiam* P

9, 1. *sin-*: *laeua* C | *dextra* P E a3: *-tera* cett. codd. Bae, et sic deinceps scripsi cum P E (sed *dextera* l. 16) et uarie cum aliis Mss. | *complexatur* C *amplexabitur* D 2. *habens* A *habet* + *et* Bae | *habet in sinistra et in dextera sermo dei sapientiam* D, b2 (*in* [1] add. s. l. *in* [2] om.) | *sapientia* om. A 3. *intellectuum* B E F: *-tus* P A D Bae n. l. C | *fit* P: *sit* cett. codd. Bae (cf. comm. ad loc.) | *in* om. A 4. *et* + *de* C | *sapientia* E 6. *me* om. A 7. *et* (2) om. A 8. *super*: *se per* A (a3 ex *semper*) | *sermone* E 9. *expedit tibi* D

di questa stessa freccia, anzi, perché la tua meraviglia sia maggiore, ascolta che cosa dice proprio la freccia: «Mi ha posto come freccia eletta e mi ha custodito nella sua faretra. Mi ha detto: Per te questo è grande onore, chiamarti mio servo». Cerca di capire che cosa dice la freccia e in che senso è stata eletta da Dio. Che felicità essere colpiti da questa freccia! Da questa freccia furono feriti quelli che parlavano tra loro dicendo: «Non ardeva forse il nostro cuore durante il cammino, quando ci spiegava le Scritture?». Se qualcuno viene ferito dalle mie parole, se viene ferito dall'insegnamento della Sacra Scrittura e può dire: *Sono ferita dall'amore*, forse questo discorso si applica anche a lui. Ma che dico forse? Propongo una verità evidente:

9. *La sua sinistra sotto il mio capo e la sua destra m'abbraccerà.* La Parola di Dio ha una sinistra e una destra; la sapienza, pur facendosi molteplice per la varietà dei modi con cui può essere compresa, nella sostanza è una sola. Proprio Salomone ci ha fatto conoscere la sinistra e la destra della sapienza, quando ha detto: «Lunghi anni di vita nella sua destra e nella sua sinistra ricchezza e gloria». Perciò *la sua sinistra* stia *sotto il mio capo* per farmi riposare, il braccio dello sposo diventi il mio guanciale e la mia anima si adagi sulla Parola di Dio. *La sua sinistra sotto il mio capo.* Non ti giova avere i guanciali, cui fanno seguito i lamenti, secon-

60. Is. 49, 2. 6 65. Eu. Luc. 24, 32 68. Cant. 2, 5
9, 1. Cant. 2, 6 5. Prou. 3, 16 6. Cant. 2, 6

tatio sequitur. In Hiezechiele scriptum est: «uae eis quae consuunt ceruicalia sub omni cubitu manus». Noli consuere ceruicalia, noli capiti aliunde requiem quaerere: habes; sponsi laeua sit sub capite tuo et dic: *laeua eius sub capite meo*. Quam cum habueris, omnia tibi quae sunt in laeua tribuentur; dices quippe: «in sinistra autem eius diuitiae et gloria». *Et dextra eius complexabitur me*. Totum te sponsi dextra complectatur. «Longitudo quippe et anni uitae in dextra eius» et ob id «longae uitae et multorum dierum eris super terram bonam, quam dominus Deus tuus dabit tibi.»

Adiuraui uos, filiae Hierusalem, in uirtutibus et uiribus agri. Quid adiurat sponsa filias Hierusalem? *Si leuaueritis et suscitaueritis caritatem*. Quamdiu caritas dormit in uobis, o filiae Hierusalem, o adulescentulae, quae in me non dormit, quia uulnerata sum caritate! In uobis autem quae et plures estis et adulescentulae et filiae Hierusalem, dormit caritas sponsi. Adiuraui ergo uos, filiae Hierusalem, si leuaueritis et non solum leuaueritis, sed et suscitaueritis quae in uobis est caritatem. Creator uniuersitatis cum uos conderet, inseuit cordibus uestris semina caritatis. Nunc autem, sicuti alibi dicitur: «iustitia dormiuit in ea», sic dilectio dormitat in uobis, iuxta quod et alibi: sponsus «requieuit ut leo et ut catulus leonis». Adhuc in infidelibus et his qui corde sunt dubio, dormitat ser-

10. *in*: *et* b1 *et in* b2 | *hiezechiele* B E (cf. 2, 3, 45-6): *-el* P *ezechiel* C D Bae *-le* F a2, a1 (ex corr.) *-lem* a1 (a. c.) a3 | *quae* P A: *qui* cett. codd. 11. *cubito* P A *concubitu* E 12. *capite* b1 | *habe* C E Bae *-ens* a2 13. *laeua sit* P: *laeuam sit* D E F a3 *laeuam* B C a1 a2 Bae | *quam*: *quae* D 14. *tribuuntur* A D | *dices* P E: *-is* A B D, F (ex corr.) *-ens* C *-eris* F (a. c.) 15. *autem* om. D | *eius* s. l. P 16. *totam* A | *conplexatur* a2 17. *id* om. A *id* + *ut* C 18. *et* om. A | *dierum* om. D (d2 add. s. s. d3 d4 add. s. s. *annorum*) 19. *dat* D 20. *et* + *in* C D 21. *filia* a3, a1 (corr.) 22. *nobis* A 24. *caritatis* Bae | *et* (1) om. A D 25. *dormiuit* B 27. *sed* om. P | *et*: *ut* d3 d4 n. l. d1 om. A 28. *uos*: *uobis* A | *inseuit* B E, F (a. c.): *-ruit* P C D, F b2 (ex corr.) Bae *in* A 29-30. *nunc... ea*: *tunc autem sic ubi dicitur dormiuit in eas* A 29. *nunc* n. l. C 30. *dormit* D | *sicut* B D *si* b1 31. *et* (1. 2) om. A 32. *in* om. A B F D (d4 add. s. l.) | *et* + *de* D (d2 del. d4 corr. *in*) | *qui* + *in* E

do quanto è scritto in Ezechiele: «Guai a quelle che cuciono cuscini per ogni misura di mano». Non cucire cuscini, non cercare altrove riposo per il tuo capo: lo hai; la sinistra dello sposo sia sotto la tua testa, e tu di': *La sua sinistra sotto il mio capo*. Quando l'avrai avuta, ti sarà dato tutto ciò che sta nella sinistra, e dirai: «Nella sua sinistra ricchezza e gloria». *E la sua destra m'abbraccerà*. Tutto intero t'abbracci la destra dello sposo, perché «nella sua destra ci sono lunghi anni di vita», così che «avrai vita lunghissima nella ricca terra che ti darà il signore tuo Dio».

Vi scongiuro, figlie di Gerusalemme, per le virtù e le forze del campo. Che cosa chiede la sposa scongiurando le figlie di Gerusalemme? *Vogliate destare e sollevare l'amore*. Quanto a lungo dorme in voi l'amore, o figlie di Gerusalemme, o fanciulle, mentre in me non dorme, perché sono stata ferita dall'amore! Invece in voi, che siete molte e giovani e figlie di Gerusalemme, dorme l'amore per lo sposo. Perciò vi scongiuro, figlie di Gerusalemme, vogliate destare e non soltanto destare ma anche sollevare l'amore che è in voi. Il creatore dell'universo, quando vi ha creato, ha piantato nei vostri cuori i semi dell'amore. Ora però, come in un altro passo è detto: «In lei la giustizia si è addormentata», così in voi l'amore sonnecchia, secondo quanto è detto ancora: lo sposo «ha riposato come un leone e come un leoncello»: in quanti non credono e in quelli che sono dubbiosi la Parola divina sonnecchia, è

10. Ez. 13, 18 13. Cant. 2, 6 15. Prou. 3, 16 | Cant. 2, 6 17. Prou. 3, 16 | Ex. 20, 12 20. 21. Cant. 2, 7 24. Cant. 2, 5 29. Is. 1, 21 31. Num. 24, 9 (= Gen. 49, 9)

mo diuinus, uigilat in sanctis; dormit in his qui tempestatibus fluctuant, suscitatur uero eorum uocibus, qui cupiunt sponso uigilante saluari. Statim fit eo uigilante tranquillitas, statim undarum moles conquiescunt, spiritibus contrariis increpatur, fluctuum rabies silet; illo dormiente, tempestas mors et desperatio est. Adiuro ergo *uos, filiae Hierusalem, in uirtutibus et uiribus agri*. Cuius agri? Nempe illius, cuius «odor agri pleni, quem benedixit dominus».

10. *Si leuaueritis et suscitaueritis caritatem, quoadusque uelit. Vox fratruelis mei: ecce hic uenit saliens super montes.* Haec adhuc loquitur ecclesia exhortans adulescentulas ut ad sponsi praeparentur aduentum, si tamen uenire uoluerit et suum illis praebere colloquium. Adhuc igitur loquente ea aduenit sponsus, quem digito monstrat et dicit: *ecce hic uenit saliens super montes*. Intellege sponsae animam beatam atque perfectam, quae citius uideat, citius sermonis contempletur aduentum, quae sibi sapientiam, sibi uenisse sentiat caritatem et dicat non uidentibus: *ecce hic uenit*. Orate ut et ego possim dicere: *ecce hic uenit*. Si enim potuero Dei disserere sermonem, quodammodo et ego dico: *ecce hic uenit*. Quo? Non utique ubi uallis, non ubi humilia loca. Quo uenit *saliens super montes, transiliens super colles*? Si fueris mons, salit in te sermo Dei; si non ualueris esse mons, sed fueris collis secundus a monte,

33. *dormit*: *-mitat* A C | *in* om. E 35. *uigilante* (2): *-lant et* b1 *-lanti* A (a1 corr.) | *statim* om. A 36. *spiritalibus* A C | *spiritalibus contrariis increpatur* D (d2 d3 d4 corr. *spiritus contrarii increpantur*) | *increpantur* A B 37. *silit* A (a1 corr.) *seuit* P 37-8. *disperatio* A (a1 corr.) 38. *et* P A B: *et* + *in* C D E F Bae 38-9. *uiribus*: *uirtutibus* C
10, 1. *uellit* A (a1 corr. a3 ex *uellet*) *uenit* b1 2. *montem* A C 3. *eccl-*: *ad ecclesiam et* A (a1 del. *ad*) 5-6. *aduenit... monstrat*: *ad sponsum quem diligo* (*-get* corr. a1) *demostrat* (+ *eum* a1) A 6. *dig-*: ex *diligito* b1 *diligit* C | *mostrarat* d1 d4, d3 (ex *-ret*) | *ueniens* D (d4 corr.) 7. *animae* E 8. *uidet* A | *sermones* A (a1 corr.) 9. *sententiat* E | *dicit* A 10-1. *orate... uenit* om. E C 10. *et* om. P A 11. *dei* om. B | *diss-*: *discere* P *deserere* B (b2 corr.) 12. *dicam* A | *quo non*: *quod* A (a1 corr. *quo* et add. *non* post *utique*) 13. *ualles* C E F | *quod* A (a1 corr.) | *montes* + *et* F 14. *mons* + *si* P | *dei* om. C

sveglia nei santi, dorme in quelli che sono in balia delle tempeste ma viene risvegliata dalle grida di quanti desiderano essere salvati dallo sposo che è sveglio. Subito, grazie a lui che è sveglio, si fa bonaccia, subito s'acqueta la massa delle onde, i venti avversi vengono rimproverati, tace la rabbia dei flutti: quando invece egli dorme, c'è tempesta, morte, disperazione. Perciò *vi scongiuro, figlie di Gerusalemme, per le virtù e le forze del campo*. Di quale campo? Certamente di quel «campo odoroso e pieno di frutti, che il Signore ha benedetto».

10. *Vogliate destare e sollevare l'amore, finché egli vorrà. È la voce del mio amato: ecco che viene saltando sui monti*. Parla ancora la Chiesa esortando le fanciulle a prepararsi all'arrivo dello sposo, purché egli voglia venire e dar loro la possibilità di parlare con lui. Mentre sta ancora parlando, arriva lo sposo ed essa lo indica e dice: *Ecco che viene saltando sui monti*. Intendi che l'anima beata e perfetta della sposa vede e contempla subito, prima delle altre, l'arrivo della Parola divina, sente che è venuta a lei la sapienza, che è venuto a lei l'amore, e dice alle altre che non vedono: *Ecco che viene*. Pregate che anch'io possa dire: *Ecco che viene*. Se infatti sarò riuscito a spiegare la Parola di Dio, in qualche modo anch'io dico: *Ecco che viene*. Dove? Certo non dove c'è la valle, dove c'è la bassura. Dove viene *saltando sui monti e passando sui colli*? Se sarai monte, salta su di te la Parola di Dio; se non sarai riuscito a essere monte ma sarai colle, cioè al di sotto del monte,

33. Eu. Matth. 8, 23-4 38. Cant. 2, 7 39. Gen. 27, 27
10, 1. Cant. 2, 7-8 6. 10. Cant. 2, 8 13. Cant. 2, 8

transilit super te. Quam uero pulchra et conuenientia rebus uocabula! Salit super montes, qui maiores sunt; transilit super colles, qui minores sunt. Non transilit super montes, non salit super colles: *ecce hic uenit saliens super montes, transiliens super colles.*

11. *Similis est fratruelis meus capreae aut hinnulo ceruorum in montibus Bethel.* Haec duo animalia in scripturis frequentius nominantur et quo amplius admireris, saepius iuncta ponuntur. «Et haec sunt» ait «quae manducabis», post paululum inferens «capream» et «ceruum». In praesenti quoque libro pariter appellantur ceruus et caprea: quodammodo cognata sibi et uicina sunt ista animalia. Caprea, id est dorcas, acutissime uidet; ceruus autem interfector serpentum est. Quis putas est dignus e nobis, qui iuxta dignitatem loci atque mysterii plenam possit explicare rationem? Oremus Deum ut nobis gratiam largiatur ad aperiendas scripturas et possimus dicere: quomodo «adaperiebat nobis» Iesus «scripturas»! Quid igitur? Dicimus quia dorcas, hoc est caprea, secundum eorum physiologiam qui de naturis omnium animalium disputant, ex insita sibi ui nomen acceperit; ab eo enim quod acutius uideat, id est ὀξυδερκέστερον, dorcas appellata est. Ceruus uero serpentum inimicus atque bellator est, ita ut spiritu narium

16. *transiliet* D | *uere* A | *pulchrae* C 17. *salis* E *transit* A 17-8. *qui... qui*: *quia... quia* D, F (ex *quia... qui*) | *transilit... sunt* om. E (sec. manus add. in marg.) 18. *transilibit* d1 d3
11, 1. *aut* n. l. P | *hinnulae* A 2-3. *frequenter* A 3. *quod* A C 4. *quae*: *quia* B 5. *in* om. A 6. *quodammodo* P A: *quodammodo* + *enim* cett. codd. Bae 6-7. *cognita* A 7. *caprea* + *ΔΟΡΚΑϹ* a2 a3, ras. in a1 8. *ceruus autem* P: *ceruus* cett. codd. Bae | *serpentium* C 9. *qui*: *quia* B 9-10. *loci... myst-*: *loquatur quae mysterii* A 10. *dominum* P (cf. infra, 13, 21) 11. *grat- larg-*: *largiatur sensum* D 12. *aperiebat* D b1 14. *physiologian* D 14-5. *ex insit haec nomina acceperit* C 16. *ΟΞΥΔΕΡΚΕϹΤΕΡΟΝ* P E b2: -*ΡΟ* b1 παρὰ τὸ ὀξυδερκέστερον Bae, nescio unde, alii alia | *est*: *es* P (ut uid.) | *uero* om. A 17. *serpentum* (-*ium* P, fort. b1 b2 ex -*tum*) *inimicus* P B D: *inimicus serpentum* cett. codd. Bae | *ita ut*: *aut* A (a1 corr. *ut*)

egli passa su di te. Quanto sono esatte e indicative queste parole! Salta sui monti, che sono più alti, passa sui colli, che sono più bassi. Non passa sui monti, non salta sui colli: *Ecco che viene, saltando sui monti, passando sui colli.*

11. *Il mio amato è simile al capriolo o al cerbiatto sui monti di Bethel.* < Nelle Scritture questi due animali sono nominati di frequente e, perché sia più grande la tua meraviglia, più volte sono nominati insieme. «Sono questi» è scritto «gli animali che mangerai», e poco dopo sono nominati il «capriolo» e il «cervo». Anche in questo libro cervo e capriolo sono nominati insieme: questi animali in qualche modo sono simili e apparentati l'un l'altro. Il capriolo – cioè, *dorcas* – ha vista molto acuta, il cervo è solito uccidere i serpenti. Chi di noi tu ritieni in grado di dare spiegazione esauriente, adeguata alla dignità di questo passo e del mistero che racchiude? Preghiamo Dio che ci dia la grazia di poter spiegare le Scritture, così da poter dire anche noi: in che modo «ci spiegava» Gesù «le Scritture»! Che dunque? *Dorcas*, cioè il capriolo, a quanto dicono coloro che studiano la natura degli animali, ha ricevuto il nome da una capacità insita in lui: dato che vede molto acutamente, cioè ὀξυδερκέστερον, è stato chiamato *dorcas*; quanto al cervo, è nemico dei serpenti e li combatte: soffiando dalle narici li

17. 19. Cant. 2, 8
11, 1. Cant. 2, 9 4. Deut. 14, 4 12. Eu. Luc. 24, 32

eos adtrahat de cauernis et superata pernicie ueneni eorum pabulo delectetur. Forsitan saluator meus caprea sit iuxta θεωρίαν, ceruus iuxta opera. Quaènam ista sunt opera? Interficit ipse serpentes, contrarias fortitudines iugulat, ideo dicam ei: «tu contriuisti capita draconum super aquam; tu contriuisti capita draconis».

12. *Similis est fratruelis meus capreae uel hinnulo ceruorum super montes domus Dei.* Bethel quippe interpretatur domus Dei. Non omnes montes domus Dei sunt, sed hi qui montes ecclesiae sunt. Inueniuntur quippe et alibi montes erecti et consurgentes aduersum scientiam Dei, montes Aegypti et Allophylorum. Vis scire quia similis sit fratruelis eius capreae aut hinnulo ceruorum super montes Bethel? Esto mons ecclesiasticus, mons domus Dei, et ueniet ad te sponsus similis capreae uel hinnulo ceruorum super montes Bethel. Cernit sponsum adpropinquare uicinius, qui ante super montes uersabatur et colles, assimilat eum transilientem atque salientem. Et post haec ad se et ad alias adulescentulas aduenisse cognoscens dicit: *ecce hic retro post parietem nostrum.* Si aedificaueris parietem et feceris aedificationem Dei, uenit post parietem tuum, *prospiciens per fenestras.* Vna fenestra unus est sensus, per hunc prospicit sponsus; alia fenestra alius sensus, et per hunc

18. *adtrahat* P: *extrahat* cett. codd. (n. l. C) Bae (cf. comm. ad loc.) 19-20. θεωρίαν: *contemplationem* B 20-1. *interfecit* A 21. *ideo* om. P 22. *contr-*: *contribulasti* C | *draconum* + *qui sunt in mari* C 22-3. *tu* (2)... *draconis* om. P A | *contr-*: *conteruisti* C *confregisti* F 23. *capita* B E F: *caput* D n. l. C
12, 2-3. *bethel... dei* (1) om. C 3. *sunt* om. b1 4. *inueniunt* P | *alibi* P: *alii* cett. codd. Bae | *erecti*: *haeretici* A 5. *aduersus* A B D | *aegyptiorum* D 5-6. *allofiliorum* b1 6. *sit*: *est* D F, b2 (ex corr.) | *eius*: *meus* F, b2 (ex corr.) | *aut* om. C 7-9. *esto... bethel* om. A 10. *adpropinquare* P: *-asse* cett. codd. Bae | *uicineus* b1 *-nus* b2 | *qui ante*: *quia alte* A 11. *colles* + *unde* B | *assimilauit* E | *atque salientem* om. E (ead. manus add. in marg.) F (add. s. l.) 12. *ad se et* om. A | *et alias* P d2, d1 (a. c.) 13-4. *parietem* om. A 14. *et feceris aedificationem* om. B | *fec-*: *efficeris* A *effeceris* C | *ueniet* D 15. *per fenestram* F 15-6. *unus... hunc*: *ut unus sit sensus super hunc* A 15. *est* om. C 16. *alius* + *est* D | *et per*: *per* C *super* A

fa uscire dalle loro cavità e, neutralizzato il danno derivante dal veleno, se ne pasce con grande diletto. Forse il mio Salvatore potrebbe essere considerato un capriolo per la capacità intellettuale e un cervo per le sue opere. Quali sono? Uccide i serpenti, cioè distrugge le potenze avverse; perciò gli dirò: «Hai schiacciato le teste dei draghi sulle acque; hai schiacciato le teste del drago».

12. *Il mio amato è simile al capriolo o al cerbiatto sui monti della casa di Dio.* Infatti Bethel significa casa di Dio. Per altro, non tutti i monti sono casa di Dio, ma soltanto quelli che sono monti della Chiesa. Anche altrove infatti ci sono monti che si levano e si innalzano contro la conoscenza di Dio, i monti dell'Egitto e dei Filistei. Vuoi sapere che il suo amato è simile al capriolo o al cerbiatto sui monti di Bethel? Sii tu monte della Chiesa, monte della casa di Dio, e lo sposo verrà a te simile al capriolo o al cerbiatto sui monti di Bethel. La sposa vede che lo sposo si avvicina di più, mentre prima si trovava sui monti e sui colli, e lo presenta come uno che salta e passa. Poi si rende conto che è arrivato da lei e dalle altre fanciulle e dice: *Eccolo dietro la nostra parete.* Se avrai innalzato la parete e costruito l'edificio di Dio, egli viene dietro la tua parete, *guardando attraverso le finestre.* Una finestra è un senso, attraverso il quale lo sposo osserva; un'altra finestra è

22. Ps. 73, 13-4
12, 1. Cant. 2, 9 5. 2 Ep. Cor. 10, 5 13. Cant. 2, 9 15. Cant. 2, 9

sponsus sollicite contuetur. Per quos enim sensus non prospicit sermo Dei? Quid sit autem prospicere per fenestras et quomodo per eas sponsus prospiciat, sequens docebit exemplum. Vbi enim non prospicit sponsus, ibi mors inuenitur ascendens, ut legimus in Hieremia: «ecce mors ascendit per fenestras uestras». Quando uideris mulierem ad concupiscendum eam, mors ascendit per fenestras tuas.

Eminens per retia. «Intellege quia in medio laqueorum ambules et subtus machinas transeas imminentes.» Omnia retibus plena sunt, diabolus laqueis cuncta compleuit. Si autem uenerit tibi sermo Dei et coeperit eminere de retibus, dices: «anima nostra sicut passer erepta est de laqueo uenantium: laqueus contritus est, et nos liberati sumus. Benedicti nos domino, qui fecit caelum et terram». Eminet igitur sponsus per retia; uiam tibi fecit Iesus, descendit ad terras, subiecit se retibus mundi; uidens magnum hominum gregem retibus impeditum nec ea ab alio nisi a se posse conscindi, uenit ad retia, assumens corpus humanum quod inimicarum fortitudinum laqueis tenebatur, ea tibi dirupit et loqueris: *ecce hic retro post parietem nostrum, prospiciens per fenestras, eminens per retia.*

Cum eminuerit, dicit tibi – *respondit fratruelis meus et dicit* –: *surge, ueni, proxima mea*, uiam tibi feci, conscidi retia, sic ueni

17. *sollite* E 17-8. *perspicit* d2 d3 d4 *percipit* d1 18. *perspicere* D 19. *prospiciat* P: *aspicit* A *-ciat* cett. codd. (*ads-*) Bae (cf. comm. ad loc.) 20. *ubi enim* P B: *ubi* cett. codd. Bae 21. *hieremiam* P A | *ascendet* C E, F (a. c.) 22. *uestras* om. P, F (add. in marg.) | *uidebis* B | *eam* + *iam* D 23. *ascendet* C | *tuas* P C D E, F (add. s. l.): *uestras* A B (b2 corr. *tuas*) Bae 24. *retiam* P 24-5. *ambulas* D *-labis* A 25. *transeat* b1 | *imm-*: *in montes* P 27. *tibi* om. A | *coeperis* A | *dicens* C 28. *ad animam nostram* A | *est*: *es* P 29. *nos* (2) + *a* F 30. *per*: *super* E 30-1. *retiam* P 31. *faciens* D | *iesus*: *christus* P | *discendet* C | *se* om. A 32. *hominum* om. B (b2 add.) 33. *ea*: *eum* D om. P | *conscendi* A (a1 corr.) b1 34. *fortitudinem* A, C (fort. corr. *-ne*) 35. *dirupit* P D E: *disr-* A Bae *disrumpit* B F *disrumpet* C 36. *fenestram* A 37. *emineret* A *enim uenerit* B C | *dicit* P B D F: *-et* A C E d4 (ex *-cit*) *-es* Bae (cf. comm. ad loc.) | *respondet* d4 Bae | *dicet* C E d4 38-9. *uiam... proxima mea* (2) om. A 38. *feci* om. d1 d3, d4 (add. in marg.) | *concide* D (d4 corr. *-di*, ut uid.) | *retiam* P

un altro senso, e anche attraverso questo lo sposo osserva attentamente: non c'è infatti senso attraverso il quale la Parola di Dio non osservi. Che cosa poi significhi guardare attraverso le finestre e in che modo lo sposo vi guardi attraverso, lo chiarirà questo esempio. Dove non guarda lo sposo, vediamo che là sale la morte, come leggiamo in Geremia: «La morte è salita attraverso le vostre finestre»: quando avrai guardato una donna desiderandola, la morte è salita attraverso le tue finestre.

Mostrandosi attraverso le reti. «Renditi conto che cammini in mezzo ai lacci e passi sotto insidie che ti minacciano.» Ogni luogo è pieno di reti, perché il diavolo li ha cosparsi di trappole. Ma se la Parola di Dio sarà venuta a te e avrà cominciato a mostrarsi attraverso le reti, tu dirai: «L'anima nostra, come passero, è stata strappata al laccio dei cacciatori; il laccio è stato calpestato e noi siamo stati liberati. Ci ha benedetto il Signore, che ha creato cielo e terra». Perciò lo sposo si mostra attraverso le reti: Gesù ti ha aperto la via, è disceso in terra, si è esposto alle reti del mondo: vedendo che il grande gregge degli uomini era impigliato nelle reti e che non altri se non lui stesso le poteva lacerare, è venuto lui alle reti in quanto ha assunto un corpo umano che poteva essere trattenuto dai lacci delle potenze avverse, e le ha fatte a pezzi; e tu puoi dire: *Eccolo dietro la nostra parete, guardando attraverso le finestre, mostrandosi attraverso le reti.*

Quando si sarà mostrato, ti dice: *Risponde il mio amato e dice: Alzati, vieni, tu che mi sei vicina*: ti ho aperto la strada, ho fatto a

21. Ier. 9, 20 22. Eu. Matth. 5, 28 24. Cant. 2, 9 | Eccli. 9, 13 28. Ps. 123, 7-8 35. Cant. 2, 9 37. Cant. 2, 10

ad me, proxima mea. *Surge, ueni, proxima mea, speciosa mea, columba mea*. Cur ait: *surge*, cur: propera? Ego pro te sustinui rabiem tempestatum, ego fluctus, qui tibi debebantur, excepi; tristis est facta anima mea propter te usque ad mortem; surrexi a mortuis fractis mortis aculeis et inferni uinculis dissolutis. Ideo dico tibi: *surge, ueni, proxima mea, speciosa mea, columba mea, quia ecce hiemps transiit, pluuia abiit sibi, flores uisi sunt in terra*. Ego a mortuis surgens, tempestate compressa, tranquillitatem reddidi. Et quia secundum dispensationem carnis ex uirgine et uoluntate patris creui et sapientia atque aetate profeci, *flores uisi sunt in terra, tempus sectionis adest*.

Sectio remissa peccatorum est. «Omnem» ait «ramum in me manentem et afferentem fructum pater meus mundat, ut fructus maiores afferat.» Habeto fructus, et priora quae in te infructuosa sunt, auferentur. *Tempus* quippe *sectionis adest, uox turturis audita est in terra nostra*. Non sine causa in sacrificiis assumitur par turturum et duo pulli columbarum. Nam idem ualent et numquam dictum est separatim par tantummodo columbarum, sed par turturum et duo pulli columbarum. Columba spiritus sanctus est. Spiritus autem sanctus, quando de magnis et occultioribus sacramentis et quae multi capere non possunt, loquitur, in turturis appellatione signatur, id est in eius auis quae semper in montium iugis et in ar-

39. *surge... proxima mea* om. C | *speciosa mea* om. P 40. *cur propera*: *cum opropra* corr. *cum obprobria* C 42-3. *surrexit* d1 d3, d4 (a. c.) 43. *a mortuis... inferni*: *a mortis aculeis sed* (a1 corr. *et*) *inferni* A 45. *transiuit* D (d3 ex *-siit*) *pertransiit* A | *pluuia discessit abiit sibi* C *pluuia ab eis abiit sibi* B (b2 del. *ab eis*) | *habiit habiit sibi* E | *sibi* om. a2 (fort. ras.) 46. *terra* + *nostra* C 47. *quia*: *qui* P 48. *et uoluntatem* E *per -tem* F 49. *profeci* A B C: *perfeci* P *profici* E F D (d4 *-eci* fort. ex corr.) | *terram* P | *tempus secandi aduenit* C 50. *remissa* P: *-sio* cett. codd. (n. l. C) Bae | *peccatorum* + *lumen* C | *ait* P B (b2 add. s. l.): *enim ait* cett. codd. Bae 51. *mundauit* P | *ut* om. B (b2 add. s. l.) 52. *habeo* A 53. *auferantur* C 55. *et*: *aut* D, b2 (ex *et*) | *duos pullos* A d1 55-7. *nam... columbarum* om. B (b2 add. in marg.) 57-8. *sed... columbarum* om. A 57. *et*: *aut* F b2 | *duos pullos* D (d4 corr. s. l.) b2 *duos pulli* Bae 59-60. *multi capere*: *multiplicare* b1 61. *montibus* A

pezzi le reti, perciò vieni a me, tu che mi sei vicina. *Alzati, vieni, tu che mi sei vicina, mia bella, mia colomba*. Perché le dice: *Alzati*, affrettati? Io per te ho sopportato la violenza delle tempeste, ho sostenuto l'impeto dei flutti che spettavano a te, per te la mia anima si è rattristata fino alla morte; ma, infranto il suo pungiglione e spezzate le catene dell'inferno, sono risorto dai morti. Perciò ti dico: *Alzati, vieni, tu che mi sei vicina, mia bella, mia colomba: ecco, l'inverno è passato, la pioggia se n'è andata, sulla terra* < *sono spuntati i fiori*. Risorgendo dai morti, ho calmato la tempesta e ho riportato il bel tempo. E poiché secondo l'economia della carne, che ha avuto inizio dalla Vergine e per volontà di Dio Padre, sono cresciuto e ho progredito in età e sapienza, *sulla terra sono spuntati i fiori, è venuto il tempo della potatura*. <

La potatura è la remissione dei peccati: «Ogni ramo che resta in me e dà frutto, il Padre mio lo pota perché dia più frutto». Porta tu frutti, e sarà tolto tutto ciò che prima in te era sterile, perché *è venuto il tempo della potatura, nella nostra terra si è sentita la voce della tortora*. < Non senza ragione per i sacrifici si prendono un paio di tortore e due piccole colombe: hanno lo stesso valore e mai si nomina separatamente soltanto il paio di colombe, ma un paio di tortore e due piccole colombe. La colomba è lo Spirito Santo; ma quando lo Spirito Santo parla dei grandi e nascosti misteri, che molti non riescono a comprendere, viene indicato col nome della tortora, cioè di quell'uccello che è solito stare nei gio-

39. Cant. 2, 10 40. Eu. Matth. 8, 23 sqq. 42. Eu. Matth. 26, 38 42-3. 1 Ep. Cor. 15, 20. 55 44. Cant. 2, 10-2 48. Eu. Luc. 2, 52 49. Cant. 2, 12 50. Eu. Io. 15, 2 53. Cant. 2, 12 55. Leu. 5, 7

borum uerticibus commoratur. In uallibus autem et his quae ad homines usque perueniunt, columba assumitur. Denique saluator quia hominem est dignatus assumere et uenit ad terras multique tunc circa Iordanem peccatores erant, idcirco spiritus sanctus non in turturem uertitur, sed columba fit et inter nos propter hominum multitudinem auis mansuetior conuersatur. Turtur autem uidetur, uerbi gratia, Moysi et uni – quemlibet intellege – prophetarum recedentium in montes et deserta et ibi accipientium sermones Dei. *Vox* ergo *turturis audita est in terra nostra; ficus produxit grossus suos*. «A fico discite parabolam; cum ramus eius tener factus fuerit et folia miserit, scitote quia iuxta est aestas.» Vult nobis Dei eloquium nuntiare post hiemem, post procellas animarum adpropinquasse messem et ait: *ficus protulit grossus suos, uites florescunt, dederunt odorem*: si iam rumpuntur in florem, tempus adueniet et erunt uuae.

13. *Surge, ueni, proxima mea, speciosa mea, columba mea.* Haec quae supra exposuimus, sponsa non audientibus adulescentulis et sola sponsum audiens loquitur. Volumus autem et ipsius iam audire sermonem loquentis ad sponsam: *surge, ueni, proxima mea* – non uocat adulescentulas neque dicit: surgite,

62. *commorantur* A (a2 corr.) | *et* + *in* A C F 64. *quia*: *qui* A C | *homines* P 66. *turture* A C | *sed* + *in* A C | *et* om. D (d4 add.) 67. *hominem* A (a1 corr.) 67-8. *conuersa* A 68. *turturum* A | *moysen* B, P (fort. ex corr.) n. l. C | *unum* P B (b1 *unium*) *ubi* A 69. *quemlibet* corr. *cuilibet* d2 d4 | *intellege* A C: om. d4 *-re* cett. codd. *quemlibet intellege* secl. Bae (cf. comm. ad loc.) 70. *desertae ibi* A | *ergo* om. A 71. *produxit* et s. s. *tulit* b2 | *grossus* P d3, d4 (a. c.), d2 (corr. ex *-os*): *-os* cett. codd. Bae | *ficu* D E b2, F (s. s. *-co*) *fico* + *autem* A C 71-2. *dinoscite* D 72. *ramis* B (b2 corr.) | *eius* om. d1 d3 | *fuerat* A (a1 a3 corr.) | *e* corr. *et* P 73. *deus* B (b2 corr.) 75. *et* om. A C | *prot-*: *produxit* D | *grossus* D (d2 d4 a. c.) P (a. c.) b2 (a. c.): *-os* cett. codd. Bae 76. *si iam*: *suum* P B, F (add. s. s. *si iam*) Bae
13, 2. *supra* P B: *-erius* cett. codd. (d2 fort. ex *super*) Bae 3. *sola sponsa audiens* D (d4 corr. *solo sponso audiente*) 3-4. *autem iam de ipsius audire* A 4. *ipse* b1 5-6. *non uocat... proxima mea* om. D

ghi dei monti e sulle cime degli alberi. Nelle valli, invece, e in tutte le occasioni che sono a portata dell'uomo viene assunta come figura la colomba. Dato infatti che il Salvatore si è degnato assumere l'uomo ed è venuto in terra e c'erano allora molti peccatori presso il Giordano, lo Spirito Santo non si trasforma in tortora ma diventa colomba e s'intrattiene tra noi nell'aspetto di questo mite volatile a causa della moltitudine degli uomini: si mostra invece in aspetto di tortora, per esempio, a Mosè e a qualcuno – intendi uno qualunque – dei profeti che si ritirano sui monti e nei deserti e lì accolgono le parole di Dio. Perciò *nella nostra terra si è sentita la voce della tortora, il fico ha prodotto i suoi primi frutti*. «Apprendete dal fico la parabola: quando il suo ramo sarà diventato tenero e saranno spuntate le foglie, sappiate che l'estate è vicina.» La parola di Dio ci vuole dire che dopo l'inverno, dopo le tempeste dell'anima, si è avvicinato il tempo del raccolto; perciò dice: *Il fico ha prodotto i suoi primi frutti, le viti fioriscono e diventano odorose*: se già fanno schiudere i fiori, ancora un po' di tempo e i fiori diventeranno uva.

13. *Alzati, vieni, tu che mi sei vicina, mia bella, mia colomba.* Le parole che abbiamo spiegato prima, le pronuncia la sposa, mentre le fanciulle non possono ascoltare, ed essa soltanto ascolta <
lo sposo. Ma ormai anche noi vogliamo ascoltare le parole che egli rivolge alla sposa: *Alzati, vieni, tu che mi sei vicina*. Non si rivolge alle fanciulle, non dice: Alzatevi, ma: *Alzati, vieni, tu che*

65. Eu. Matth. 3, 16 70. Cant. 2, 12-3 71. Eu. Matth. 24, 32 75. Cant. 2, 13
13, 1. Cant. 2, 13 4-6. Cant. 2, 13-4

sed: *surge, ueni, proxima mea, columba mea, et ueni, columba mea, sub tegmine petrae*. Et Moyses in tegmine petrae ponitur, ut uideat posteriora Dei. *In tegmine antemuralis.* Primum ueni ad id quod ante murum est, et postea poteris introire ubi murus est petrae. *Ostende mihi faciem tuam*. Vsque ad praesentem diem similia dicuntur ad sponsam, necdum habebat fiduciam ut reuelata facie gloriam domini contemplaretur. Quia uero iam ornata est atque composita, dicitur ei: *ostende mihi faciem tuam*. Nondum erat uox ipsius ita suauis ut mereretur ei dici: *audire me fac uocem tuam*. Quando ergo didicit loqui – «tace» enim «et audi Israhel» – et scit quid loquatur et suauis facta est sponso uox eius secundum illud propheticum: «suauis fiat ei disputatio mea», tunc ad eam sponsus effatur: *et audire me fac uocem tuam, quia uox tua suauis est*. Si aperueris os tuum uerbo Dei, dicit tibi sponsus: *uox tua suauis et aspectus tuus speciosus*. Quapropter consurgentes deprecemur Deum, ut digni efficiamur sponso sermone sapientia Christo Iesu, cui est gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen.

6. *proxima mea* + *speciosa mea* suppl. Bae 6-7. *columba* (1)... *mea* om. P 6. *et* om. F 7. *moysen* b1 8. *antemurales* A 9. *et* om. B 11. *diem* om. C | *necdum* + *enim* D 12. *gloria dei* B (b2 corr. *-iam*) 13. *iam uero ordinata est* B | *est*: *erat* C 14. *erat* om. A 15. *ei dici*: *edici* fort. corr. *ei dici* C *et idem* A | *didicit*: *dicitur* P | *didicit loqui* om. C | *loqui* om. F 16. *tacet* F, a1 a2 (ex corr.), d4 (s. s. *tace*) *tacit* A n. l. C | *audit* A F, d4 (s. s. *audi*) | *scito* A C *scis* D (d2 corr. *scies* d4 *scis* et s. s. *scit*) | *quid*: *qui* E 17. *uox eius sponso* D 18. *fit* A *sit* P (= Vulg.) *faciat* d1 *faciet* d3 | *disp-*: *postulatio* D | *et* om. F 19-20. *os tuum*: *ostium* A (a1 corr.) 20. *tuum* + *in* B (b2 del.) | *dicit* P A C: *-et* cett. codd. Bae | *suauis* + *est* D 21. *speciosus* desinit C | *dominum* d1 d3 d4 22. *sponsi* D F | *christo* om. A 23. *imperium et gloria* P *imperium* om. F

mi sei vicina, mia colomba, vieni, mia colomba, sotto il riparo della roccia. Anche Mosè viene posto nel riparo della roccia, per vedere il dorso di Dio. *Nel riparo dell'antemurale*. Vieni prima a questo riparo che sta davanti al muro, e dopo potrai entrare dove c'è il muro della roccia. *Mostrami il tuo viso*. Fino a oggi parole simili a queste vengono rivolte alla sposa, ma essa non aveva ancora fiducia di poter contemplare a volto scoperto la gloria di Dio. Ormai invece, che è tutta ornata e ben messa, le viene detto: *Mostrami il tuo viso*. Prima la sua voce non era ancora così dolce da meritare di sentirsi dire: *Fammi ascoltare la tua voce*. Ma dopo che ha imparato a parlare – «taci e ascolta, Israele» – e sa ciò che dice e la sua voce è diventata dolce allo sposo, come dice la parola del profeta: «Diventi dolce per lui il mio parlare», allora lo sposo le dice: *e fammi ascoltare la tua voce, perché la tua voce è dolce*. Se avrai aperto la tua bocca alla Parola di Dio, lo sposo ti dirà: *La tua voce è dolce e bello il tuo aspetto*. Perciò alziamoci e preghiamo Dio di farci diventare degni dello sposo, della parola, della sapienza, di Cristo Gesù, al quale è gloria e regno nei secoli dei secoli. Così sia.

7. Ex. 33, 22 8. Cant. 2, 14 10. Cant. 2, 14 12. 2 Ep. Cor. 3, 14. 18 13. 15. Cant. 2, 14 16. Deut. 27, 9 17. Ps. 103, 34 18. 20. Cant. 2, 14 23. 1 Ep. Pet. 4, 11

COMMENTO

Il segno < che si trova sul margine destro della traduzione indica la presenza, nel commento, di note indispensabili alla comprensione del testo, o comunque di natura non tecnica; le note corrispondenti sono messe in rilievo da un segno identico, sul margine destro del commento.

Lettera di Girolamo

1. *papae*: *papa* (= padre) è termine di origine greca (πάπας, πάππας), caratteristico del linguaggio familiare, il cui uso a indicare in senso cristiano, sia in Oriente sia in Occidente, vescovi e poi anche abati e presbiteri è attestato già all'inizio del III secolo (cfr. Tertulliano, *de pudicitia* 13, 7). Gradualmente il significato del termine diventò sempre più tecnico e finì per essere riservato in Occidente al solo vescovo di Roma (VI secolo). Abbiamo tradotto «padre» invece che «papa» nella convinzione che alla fine del IV secolo la sfumatura affettiva del termine fosse ancora percepibile. *Damaso*: vescovo di Roma dal 366 al 384. Girolamo ebbe con lui strette relazioni e durante il suo soggiorno a Roma (382-384) gli fu segretario. Oltre che dedicargli la traduzione delle due omelie di Origene sul *Cantico*, ebbe occasioni di indirizzargli parecchie lettere (15. 16. 18. 19. 21. 36).

2. *Cantica*: la forma plurale *Cantica canticorum* fu di uso corrente, accanto a quella singolare *Canticum* (e anche *-cus*) *canticorum*. Qui preferiamo, contro Baehrens, *Cantica* a *Cantico* perché molto meglio attestato nei Mss. (cfr. app.). In questo modo va perduta la simmetria *in ceteris libris... in Cantico*: ma proprio per questo motivo *Cantica* si presenta anche come *lectio difficilior*. Per una ben più significativa variazione sintattica, cfr. 1, 2, 35-6 *dignus spiritalium... secretorum et... spiritali cupidine uel amore*.

5. *septuaginta*: nella sinossi veterotestamentaria denominata *Hexapla* Origene affiancò al testo ebraico, oltre la traduzione greca detta dei LXX di uso corrente nella Chiesa, quelle di Aquila, Simmaco e Teodozione, e, per alcuni libri, anche le cosiddette *quinta* e *sexta editio*, due traduzioni anonime da lui rinvenute ad Azio e a Gerico. Di tale strumento critico Origene si valeva non soltanto per controllare l'esatta lettura del testo biblico (la colonna in cui era trascritta la traduzione dei LXX era stata fornita anche di segni diacritici), ma anche per arricchire e approfondire la sua interpretazione del testo, valendosi delle diverse traduzioni di una medesima espressione biblica in aggiunta al testo di base fornito dai LXX. Nell'interpretazione del *Cantico* proposta nel commentario l'utilizzazione degli altri tradutto-

ri, di seguito al testo dei LXX, secondo l'attestazione di Girolamo, era stata pressoché sistematica. La superstite parziale traduzione di Rufino di Aquileia non reca traccia di lezioni varianti rispetto ai LXX, perché il traduttore latino ha sistematicamente eliminato queste integrazioni, ritenendole troppo erudite: ma qualche superstite frammento dell'originale greco conferma la notizia di Girolamo.

8. *introduxit*: la citazione di questo verso del *Cantico* è nello spirito di Origene, che faceva consistere nello studio sistematico e sempre più approfondito della Sacra Scrittura lo strumento fondamentale di cui il fedele si poteva e si doveva valere per poter progredire nella vita spirituale al fine di unirsi sempre più intimamente col Logos divino.

11. *sumptuum*: allestire un esemplare accurato della traduzione del <
grande commentario origeniano al *Cantico* da offrire in dono al vescovo di Roma comportava una spesa non indifferente, perché si dovevano pagare uno stenografo e un calligrafo e provvedere all'acquisto di un materiale scrittorio (papiro o pergamena) molto costoso.

12. *tractatus*: questo termine, di significato molto ampio in ambito retorico, dove indicava l'interpretazione e l'esposizione della materia oggetto dello studio del retore, in ambito cristiano, già a partire dal III secolo, indicava in modo specifico l'omelia: cfr. G. Bardy, *Tractare, tractatus*, «Recherches de science religieuse» XXXIII 1946, p. 326 sgg.

12-3. *paruulis... lactantibusque*: un altro tratto di sapore origenia- <
no, nel riecheggiamento di *1 Ep. Cor.* 3, 1-2: «E io, fratelli, non potei parlare a voi come a uomini spirituali, ma come [...] a bambini in Cristo. Vi dovetti dare del latte a bere invece che cibo solido». Infatti Origene usava addurre questo passo paolino a conforto della distinzione, da lui teorizzata, tra cristiani incipienti e cristiani in progresso verso la perfezione (tra gli innumerevoli passi, cfr. *Hom. Leu.* 1, 4; *Hom. Num.* 27, 1; *Hom. Ios.* 6, 1; 9, 9; *Cels.* III 53; *Orat.* 27, 1). Mentre il commentario al *Cantico* riflette l'insegnamento che Origene impartiva a un gruppo selezionato di discepoli, le omelie venivano da lui predicate a un uditorio vasto, di livello mediamente basso, per il quale era opportuno far uso di un insegnamento di impegno molto inferiore rispetto a quello impartito nella scuola.

13-4. *fideliter... ornate*: nel 395, cioè svariati anni dopo la traduzione di queste due omelie origeniane, in *Ep.* 57 Girolamo avrebbe teorizzato, sulla traccia di Cicerone e altri modelli classici, che la traduzione dal greco in latino dovesse tener conto anche di esigenze di forma e stile e perciò mirare a rendere il senso del testo tradotto piuttosto che, con eccessiva fedeltà, le singole parole. Qui invece – siamo ancora ai primi saggi di versione – egli afferma di aver badato più alla fedeltà che all'ornamentazione del testo originale.

Prima omelia

In exordium: il titolo di cui il nostro testo è corredato nelle edizioni correnti, anche in quella di Baehrens, è *Homiliae in Canticum Canticorum*. Ma nei Mss. l'opera o non reca un titolo specifico o è caratterizzata con termini diversi: *libri*, *homiliae*, *tractatus*, e quest'ultimo termine ha il supporto di Girolamo stesso: cfr. sopra, nella lettera a Damaso, *hos duos tractatus*. Ma la varietà della documentazione dei Mss. in proposito e, di contro, la costante presenza, in epigrafe ad ambedue le omelie, dell'indicazione del passo interpretato mi inducono a supporre che originariamente Girolamo non avesse apposto altra indicazione, oltre che questa, all'esemplare da lui inviato a Damaso.

1, 1. *per Moysen*: propriamente «per mezzo, per tramite di Mosè», a sottolineare l'ispirazione divina della Sacra Scrittura. Tale ispirazione fu intesa, nei primi secoli della Chiesa, in senso molto rigido: l'autore del testo sacro è lo Spirito divino e l'autore umano è semplice tramite, quasi che scriva sotto dettatura.

2. *sancta*: il significato di questo neutro generico va precisato in riferimento al successivo *sancta sanctorum*. Com'è spiegato a *Ex*. 26, 34, il Santo dei santi era la parte più interna e inaccessibile del Tabernacolo, un luogo, perciò, particolarmente santo: analogamente *sancta* va inteso come generico luogo sacro. *sancta sanctorum*: Origene spiega a uditori di lingua greca che cosa significasse, nel titolo dell'opera, la ripetizione dello stesso sostantivo in due casi diversi, una forma di genitivo intensivo di origine semitica e perciò dovuto a influsso del linguaggio biblico (ma questa forma di genitivo è attestata anche in area indoeuropea: A. Szantyr, *Lateinische Syntax und Stilistik*, München 1965, p. 44), e chiarisce esattamente in questo senso: come il santo dei santi è più del semplice santo, così cantico dei cantici è più di un semplice cantico. La stessa spiegazione si legge a *Com. Cant.* p. 79 sg., con esemplificazione parzialmente diversa. <

3. *sabbata sabbatorum*: σάββατα σαββάτων è definita a *Leu*. 16, 34, secondo il testo dei LXX, una grande cerimonia di espiazione e puri- <

ficazione che si svolgeva nel decimo giorno del settimo mese dell'anno, un sabato perciò in cui all'abituale riposo si aggiungeva un particolare significato.

4. *Salomone*: preferisco scrivere, sulla scorta dei Mss. più autorevoli (P E B), *Salomon*, piuttosto che, con Baehrens, *Solomon*. È questa l'unica allusione, nelle due omelie, alla tradizionale notizia della paternità salomonica del *Cantico*. Per esigenza di brevità qui Origene ha omesso di trattare il collegamento di quest'opera con le altre due attribuite a Salomone, i *Proverbi* e l'*Ecclesiaste*, argomento su cui si era dilungato in *Com. Cant.* p. 75 sgg. e già presente in Ippolito, p. 23 sg.

14-5. *omnia... cantica*: nell'Antico Testamento si leggono molti cantici; Origene qui di seguito ne menziona, compreso il *Cantico dei cantici*, sette (numero indicante simbolicamente la perfezione), come in *Com. Cant.* p. 80 sgg. (ma cfr. nota 1, 1, 34), mentre nel *Targum*, p. 77 sgg. se ne indicano dieci, e solo alcuni coincidono con quelli scelti da Origene (ved. anche Apponio, p. 11 sgg.). Rispetto a queste altre enumerazioni, quella di Origene si caratterizza per l'interpretazione allegorica dei cantici in senso ascendente, assunti come gradi successivi di un itinerario spirituale che nel *Cantico* vede realizzarsi l'unione perfetta dell'anima cristiana con Cristo Logos divino. Per quanto consta a noi, il tema mistico della progressiva ascesa dell'anima a Dio fu proposto per la prima volta, in ambito cristiano, proprio da Origene, che in *Hom. Num.* 27 ne ha dato un'altra insigne descrizione.

17. *ex Aegypto*: in quanto luogo di prigionia per gli Israeliti, l'Egitto già in Filone assume la simbologia negativa di luogo di peccato e morte spirituale. Per Origene, cfr., tra i tanti passi, *Hom. Gen.* 15, 3. 5; *Hom. Ex.* 1, 5; 2, 1; 7, 2; *Hom. Leu.* 14, 2; *Hom. Num.* 3, 4; 19, 4; *Hom. Ier.* 9, 2; 12, 1; *Com. Mt.* XI 16; XII 28.

21. *terram deserti*: il significato simbolico del deserto è bivalente: è <
«luogo abbandonato dalle virtù, da Dio, dalla giustizia, da Cristo, da ogni bene» (*Hom. Leu.* 9, 4), ma anche luogo, oltre che di tentazione (*Hom. Ios.* 19, 3), di silenzio e raccoglimento spirituale (*Hom. Num.* 26, 4). Cfr. anche *Hom. Ex.* 5, 4; *Com. Mt.* X 23.

22. *ad puteum*: cfr. *Com. Cant.* p. 81: «Bisogna perciò venire al pozzo che è stato scavato dai principi e perforato dai re: a quest'opera non attende alcun plebeo, ma tutti principi, tutti re, cioè anime principesche e regali, che cercano le profondità del pozzo contenente acqua viva». Il pozzo in Origene ha di norma valore positivo, come già in Filone: il tema è trattato soprattutto in *Hom. Gen.* 13. Nel nostro caso il valore positivo è rinforzato dal fatto che i pozzi di *Num.* 21, 18 erano stati scavati da re e principi.

25. *caelum*: cfr. *Com. Cant.* p. 81: «Osserva quanto sia importante questo cantico, ad ascoltare il quale non basta la terra ma è convocato anche il cielo».

26. *milites*: il tema ascetico del combattimento spirituale che l'anima deve sostenere contro gli attacchi del male, anch'esso di ascendenza filoniana, è stato sviluppato da Origene soprattutto nelle *Omelie su Giosuè*, sulla base dell'interpretazione simbolica della conquista della Terra promessa (= regno dei cieli e Cristo stesso): ved., p. es., 9, 10; 15, 6 e tutta l'omelia 12 (cfr. A. Jaubert, in *SCh* LXXI, p. 15 sgg.).

28. *Debbora... apis*: è procedimento usuale nella tradizione esege- <
tica di tendenza alessandrina fondare l'interpretazione allegorica del testo biblico sull'etimologia dei nomi ebraici di persone e di luoghi, in quanto era convinzione allora largamente diffusa che il nome in qualche modo indicasse l'essenza della realtà da esso significata. Per altri esempi di tale procedimento nella nostra omelia, cfr. 1, 6, 65 sg.; 2, 3, 61-2; 2, 12, 2-3. A *Com. Cant.* p. 81 sg. Origene spiega più diffusamente questa interpretazione: «Chi canta questo canto deve essere ape, la cui opera è tale che di essa si servono insieme re e persone modeste per la buona salute... E questo cantico viene cantato dopo la vittoria, perché nessuno può cantare ciò ch'è perfetto, se prima non avrà vinto i nemici». Origene ha dato interpretazione dettagliata del cantico di Debbora in *Hom. Iud.* 6.

31. *Dauid*: cfr. *Com. Cant.* p. 82: «Se anche tu potrai comprendere chi sono i nemici che Davide vince e abbatte nel primo e secondo libro dei *Re* (cioè, secondo l'interpretazione allegorica, nemici spirituali) e in che modo egli diventò degno di meritare l'aiuto del Signore e di essere liberato da tali nemici, anche tu potrai cantare questo quinto cantico».

34. *Esaiam*: a *Com. Cant.* p. 82 sg. l'argomentazione di Origene è <
più complessa. Egli infatti menziona e interpreta i cantici secondo l'ordine cronologico, in modo che il *Cantico dei cantici* sia l'ultimo della serie non solo ideologicamente ma anche cronologicamente: perciò il cantico di Isaia, in quanto il profeta visse dopo Salomone, non potrebbe essere preso in considerazione, e come sesto cantico Origene menziona quello contenuto in *Paral.* 16, 8-9. Però ricorda anche quello di Isaia, se – egli osserva – uno vorrà considerare il *Cantico dei cantici* coronamento e conclusione di tutti quelli cantati non solo prima ma anche dopo, e aggiunge che in questo modo il loro numero aumenta di molto. Nella nostra omelia Origene procede in modo molto più semplice e si limita a menzionare, come sesto, il cantico di Isaia, molto più popolare e conosciuto dai fedeli che non l'altro precedentemente addotto nel commentario.

38. *ex quot personis*: cfr. *Com. Cant.* p. 61. È evidente che nel *Cantico* si alternano a parlare più persone ma non è agevole distinguere i vari personaggi. D'altra parte, distinguere è indispensabile ai fini di una retta interpretazione del testo, e perciò Origene propone la distinzione in quattro personaggi e subito dopo dà di essi il valore

simbolico, che determinerà la successiva interpretazione del testo. Questo passo dell'omelia è stato ripreso alla lettera da Gregorio di Elvira, p. 169.

46-7. *ecclesiam*: nel commentario la sposa viene interpretata sistematicamente quale simbolo sia della Chiesa sia dell'anima di chi è progredito nella vita spirituale, mentre le fanciulle simboleggiano i fedeli ancora attardati lungo la via del progresso spirituale, vale a dire la maggior parte. Qui Origene dà soltanto il primo valore simbolico, ma poi nel corso dell'interpretazione li valorizza entrambi e più il secondo che non il primo.

56-7. *sponsam... sponsum*: i due sposi non soltanto parlano singolarmente, ma fungono anche da corifei quando interloquiscono i due cori.

64. *pariter*: il *Cantico*, in quanto dialogano tra loro e si muovono sulla scena vari personaggi, è azione drammatica (*fabula*), ma in quanto tratta dell'amore dei due sposi è considerato un canto di nozze (*epithalamium*). La successiva osservazione, riguardo alla derivazione dell'epitalamio greco dal *Cantico*, rientra nell'argomento apologetico detto dei *furta Graecorum*, elaborato in ambiente giudeoellenistico e poi ripreso dai polemisti cristiani, secondo cui le somiglianze di temi e concetti che si rilevavano tra i libri dell'Antico Testamento e testi della poesia e della filosofia greca venivano spiegate ipotizzando la diretta derivazione degli autori greci dall'Antico Testamento, considerato cronologicamente anteriore. Per Origene, che per altro non ha fatto grande uso di questo argomento, cfr. *Cels.* IV 36; VI 19; VII 30.

67. *Primum*: prima di iniziare la spiegazione analitica del testo, Origene sintetizza brevemente il contenuto letterale del passo del *Cantico* che sta per interpretare nella prima delle due omelie.

69-70. *respondit*: Baehrens legge *respondet*, normalizzando la forma volgare, per altro attestata nella tarda latinità (e, come tale, registrata dai lessici) e, nelle nostre omelie, tramandata, qui e altrove (1, 6, 1; 2, 2, 6; 2, 12, 37), dalla quasi totalità dei Mss. e dai più autorevoli (cfr. app.). Perciò qui e altrove preferiamo leggere *respondit*.

2, 1. *ipsa uerba*: Origene abbozza subito l'interpretazione di *Cant.* 1, 2-3, ma poi l'abbandona per riprenderla nell'attuale cap. 3, al fine di introdurre una spiegazione sulla natura dell'amore. L'interpretazione rileva subito un tema fondamentale della problematica dottrinale del II-III secolo, la continuità tra Antico e Nuovo Testamento, in polemica contro gnostici e marcioniti: dopo aver avuto annuncio della venuta di Cristo tramite la rivelazione veterotestamentaria, la sposa desidera avere ora contatto diretto con lui incarnato, ricevere i suoi baci, cioè la sua dottrina, il suo insegnamento, come è meglio specificato a *Com. Cant.* pp. 90-1 «parole di fede amore pace». Analoga interpretazione leggiamo in Ippolito, p. 26; Gregorio di Nissa, pp. 32-3;

Apponio, p. 10 sgg.; Gregorio di Elvira, p. 172. Il *Targum*, p. 81, puntualizza nella legge data a Mosè i baci di Dio a Israele.

10. *orans*: è lezione di P, non registrata da Baehrens, che si fa preferire, in quanto *difficilior*, a *orare* di tutti gli altri Mss. La forma participiale, meglio che in dipendenza da *deprecabatur*, va spiegata come participio oggettivo, o completivo, in dipendenza da *desistit*, su cui cfr. *ThlL* V 1, col. 732. Considerando che in dipendenza da παύειν il participio completivo è di uso corrente in greco, si può qui ipotizzare un'aderenza molto fedele di Girolamo all'originale. Per altri possibili casi di aderenza molto stretta di Girolamo al testo greco, cfr. 2, 3, 27; 2, 7, 5.

11. *ubera*: su questa improbabile lettura – si tratta delle mammelle dello sposo – sono d'accordo tutte le testimonianze greche e latine (cfr. comunque *Com. Cant.* p. 101); il testo ebraico legge «amori», su cui cfr. Garbini, p. 173.

12-3. *Christus*: si ricordi che χριστός significa «unto» (messia), così che la menzione dei profumi dello sposo nel modo più naturale si adattava a Cristo, con conseguente richiamo di *Ps.* 44, 8, cioè di un salmo di chiaro significato messianico: cfr. anche *Com. Cant.* p. 100. Anche il successivo riferimento a 2 *Ep. Cor.* 2, 15 trova riscontro a *Com. Cant.* pp. 101-2, in un contesto meno parenetico e, sulla traccia di Paolo, di maggiore spessore concettuale: «ti hanno amato non le anime vecchie e che avevano rivestito l'uomo vecchio, né quelle che hanno rughe e macchie (*Ep. Eph.* 4, 22; 5, 27), ma le fanciulle, cioè le anime che si trovano nella crescita dell'età e della bellezza, che sono sempre nuove e che di giorno in giorno si rinnovano rivestendosi dell'uomo nuovo, che è stato creato in conformità con Dio».

23. *typos*: τύπος (cfr. *Ep. Rom.* 5, 14; *1 Ep. Cor.* 10, 6) è termine tecnico indicante che persone fatti entità dell'Antico Testamento vengono assunti come prefigurazioni simboliche di persone fatti entità del Nuovo. In questo caso i profumi di cui si legge nell'*Esodo* che furono utilizzati per uso sacrale prefigurano il profumo spirituale che emana dai fedeli di Cristo. Leggiamo la stessa citazione a *Com. Cant.* pp. 98-9 con interpretazione cristologica molto dettagliata. Invece nell'omelia Origene se ne serve soprattutto con finalità parenetica.

29. *ungentarios Deus docet*: Origene rileva al massimo l'incongruenza del racconto dell'*Esodo* in cui è Dio stesso che dà disposizioni per la confezione dei profumi, per far capire agli ascoltatori che quel passo biblico non poteva essere inteso secondo il senso letterale ma andava assunto con significato simbolico (*defectus litterae*), secondo un procedimento esegetico tipico della tradizione alessandrina. Si veda un altro esempio di questo procedimento a 2, 4, 53.

30. *fabulae*: a *Princ.* I praef. 8, Origene dà come dato recepito dalla comunità cristiana di Alessandria che «le Scritture contengono non quel solo significato ch'è manifesto (cioè, quello letterale), ma

anche un altro che sfugge ai più», cioè quello spirituale espresso per lo più in forma allegorica. Ma è chiaro che l'applicazione di questo criterio ermeneutico non era agevole in presenza di uditori di modesto livello culturale, tanto più che qui siamo non ad Alessandria ma a Cesarea: di qui il forte richiamo a intendere le Scritture spiritualmente (*spiritalium... secretorum*), cioè a ricercarne il significato celato sotto il senso letterale.

36-7. *spiritalis amor*: è l'obiettivo cui ha mirato il precedente ragionamento di Origene riguardo al significato spirituale delle Scritture, al fine di fissare il criterio di base che deve indirizzare tutta l'interpretazione del *Cantico*: il suo contenuto erotico deve essere inteso in senso non materiale bensì spirituale. Nel commentario questo argomento fondamentale è trattato lungamente e dottamente all'inizio del prologo, p. 62 sgg.: qui Origene, introducendolo come una digressione e tenendo conto del limitato tempo a disposizione, ha dovuto essere necessariamente molto più breve e si è limitato all'essenziale, con finalità non solo didascalica ma soprattutto parenetica. L'argomento verrà comunque ripreso anche all'inizio della seconda omelia. Per apprezzarne il significato, si tenga presente l'impostazione platonica, cioè a due livelli, dell'universo origeniano: al livello inferiore, sensibile, si sovrappone quello superiore intellegibile, cioè spirituale. L'interpretazione meramente letterale delle Scritture appartiene al livello inferiore, che il fedele deve trascendere, per attingere il livello spirituale: in questo ordine d'idee l'amore descritto nel *Cantico* va inteso esclusivamente in senso spirituale.

49. *per Salomonem*: cioè, Cristo stesso, o lo Spirito divino, che parlava per tramite di Salomone: cfr. nota a 1, 1, 1.

52. *meam sponsam*: con questa espressione affettiva Origene vuol dire ai suoi ascoltatori che egli stesso, come ognuno di loro, poteva, progredendo spiritualmente, diventare sposa di Cristo, Logos divino. Nella spiegazione che qui si conclude Origene ha lasciato volutamente nel vago l'identità della sposa, se la Chiesa o l'anima del credente, mentre nel commentario aveva dato in proposito due distinte interpretazioni: è chiaro che qui egli ha di vista soprattutto la seconda delle due opzioni.

55-6. *Ergo... sui*: abitualmente Origene alla fine di una spiegazione ripete il lemma che ha interpretato. Ritengo perciò che anche questa espressione vada intesa come conclusiva di ciò che precede, piuttosto che come introduttiva di ciò che segue, e di conseguenza la comprendo nel cap. 2, invece che collocarla, con Baehrens, in apertura del cap. 3.

3, 1. *Moris est*: questa elementare spiegazione, di cui non è traccia nel commentario, ha l'aria di essere stata suggerita estemporaneamente a Origene dalla consapevolezza del mediamente modesto livello cultu-

rale del suo uditorio. Per la differenza tra ottativo e imperativo, in relazione alla preghiera ma in contesto ben diverso, cfr. *Orat.* 24, 5.

7. *Variis... ungentis*: l'Antico Testamento conosceva vari tipi di <
unzione, regia sacerdotale profetica: esse confluiscono tutte nell'unzione di Cristo, il Messia, ossia l'Unto per eccellenza.

9. *ubera*: in Ippolito, p. 26, sono le due leggi, cioè Antico e Nuo- <
vo Testamento; in Gregorio di Elvira, p. 173, sono le due tavole della legge date a Mosè sul monte Sinai, in contrapposizione ai quattro Vangeli; in Apponio, p. 15, il riferimento è alla Trinità. Origene ragiona in modo più complesso e spiega la menzione delle mammelle in sintonia col carattere erotico del contesto. Qui egli non specifica ulteriormente, mentre a *Com. Cant.* p. 93 era stato più preciso: «interpretiamo le mammelle nel senso di facoltà principale del cuore, così che risulta tale il senso di ciò ch'è detto: il tuo cuore e la tua mente, o sposo, cioè i concetti che sono in te e la grazia della dottrina, superano ogni vino che suole rallegrare il cuore dell'uomo». Più o meno nello stesso senso interpreta Gregorio di Nissa, p. 41. *sermo*: traduce λόγος del testo originale di Origene. A volte il termine indica in modo generico la parola della Sacra Scrittura, altre volte in modo specifico Cristo stesso, autore divino della Scrittura. Girolamo ha tradotto quasi sempre con *sermo*, sia quando λόγος indica, come qui, la parola della Scrittura, sia quando indica specificamente Cristo (cfr. 1, 6, 18; 2, 13, 22, ecc.). Molto più raramente ha tradotto con *uerbum*, con riferimento a Cristo (cfr. 2, 3, 53; 2, 4, 9; 2, 7, 13). Per adeguarci in qualche modo alla pregnanza del termine greco, traduciamo sempre λόγος con «parola», adoperando la maiuscola soltanto quando il riferimento a Cristo Parola di Dio è di piena evidenza.

12. *pectusculum separationis*: cfr. *Leu.* 10, 14 τὸ στηθύνιον τῆς ἀφορίσματος. Come Origene spiega a *Com. Cant.* p. 93, era la parte del petto della vittima offerta in sacrificio nel Tempio che, insieme con la coscia, veniva riservata per i sacerdoti.

21. *uino*: a *Com. Cant.* p. 94 questo vino è la dottrina impartita <
dall'Antico Testamento, inferiore alla rivelazione diretta del Cristo incarnato. Per l'interpretazione del vino di *Ps.* 22, 5, significativo della vera dottrina, cfr. *Hom. Ier.* 12, 1-2; *Com. Mt.* XVI 7.

30-1. *ceruix... pedes*: data la rispondenza tra i livelli delle realtà <
materiale e spirituale (cfr. nota a 1, 2, 36-7), a ognuna delle membra del corpo corrisponde una caratteristica dell'anima. Ben poco sappiamo di come Origene avesse applicato questo criterio ermeneutico alle membra della sposa, data la perdita di gran parte del commentario e la modesta estensione delle due omelie: sulle guance come simbolo della bellezza dell'anima, cfr. nota a 1, 10, 16; per il collo simbolo dell'obbedienza, cfr. *Com. Cant.* p. 156.

39. *Multi*: ancora una volta viene rilevata la superiorità della rive- <
lazione (= profumi) apportata dal Cristo incarnato rispetto a quella

dell'Antico Testamento. Origene comincia col ricordare la regina di Saba perché di lei è detto che aveva portato profumi a Salomone (3 *Reg.* 10, 2. 10), ma poi il significato allegorico prevarica sulla lettera del testo, perché di Mosè e dei profeti solo in senso simbolico si poteva dire che avevano profumi, cioè davano insegnamenti.

4, 1. *effusum*: il greco ἐκκενωθέν significa sia «svuotato» sia «diffuso». In mancanza di un termine latino analogamente bivalente, Girolamo ha adottato nella traduzione il secondo significato, profumo diffuso, perché l'interpretazione di Origene aveva rilevato soprattutto la grande diffusione che la vera dottrina, ristretta durante l'economia dell'Antico Testamento negli angusti limiti della Palestina, aveva avuto a partire dall'incarnazione di Cristo. Rufino, invece, nel commentario avrebbe preferito tradurre *exinanitum*, sebbene anche qui Origene avesse trattato soprattutto il tema della diffusione del messaggio cristiano. Ippolito, p. 26 sgg., intende il profumo come simbolo della potenza divina di Cristo che si era avvertita già nell'Antico Testamento; per Gregorio di Nissa, p. 37, l'effusione del profumo simboleggia l'infinità e l'ineffabilità della natura divina; Apponio, p. 16, intende come Origene; Gregorio di Elvira, pp. 174-5, ravvisa nello svuotamento e nella diffusione del profumo il simbolo della superiorità della nuova sulla vecchia economia. Nel *Targum*, p. 81, leggiamo: «il tuo (cioè, di Dio) nome si è fatto udire su tutta la terra, ed è puro più che l'unguento della consacrazione versato sul capo dei re e dei sacerdoti». Su questo argomento cfr. P. Meloni, *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1, 3*, Roma 1975.

6. *peccatrix*: si ricordi che il racconto dell'unzione di Gesù da parte della donna si legge in modo un po' diverso nei vari Vangeli: in *Eu. Marc.* 14, 3 (= *Eu. Matth.* 26, 6) una donna non meglio specificata unge con profumo il capo di Gesù che stava a Betania; invece in *Eu. Io.* 12, 3 è Maria, la sorella di Lazzaro, che unge con profumo i piedi di Gesù, mentre in *Eu. Luc.* 7, 37-8 glieli unge una donna peccatrice nella casa del fariseo Simone, che in *Eu. Marc.* 14, 3 (= *Eu. Matth.* 26, 6) è definito Simone il lebbroso. Origene, che a *Ser. Mt.* 77 dichiara che i Vangeli parlano di tre donne diverse (una Marco e Matteo, una Luca e una Giovanni) e perciò di tre episodi diversi, qui fonde tutti e tre i racconti (cfr. anche *Com. Io.* I 11, 67) in un'interpretazione che conferma quella del profumo di *Cant.* 1, 3 soprattutto grazie al dettaglio che si riempì di profumo tutta la casa, cioè la dottrina di Cristo si è diffusa per tutto il mondo. Dato che di profumo di nardo si parla anche a *Cant.* 1, 12, questo episodio evangelico verrà ripreso da Origene a 2, 2; nel commentario se ne tratta solo in questo secondo contesto (p. 166).

9. *non fabulas... sed mysteria*: Origene teorizza più volte che i fatti

materiali raccontati nella Scrittura – e fa anche esplicito riferimento ai fatti di Gesù – hanno sempre, al di là dell'aspetto materiale, un significato spirituale: *Com. Io.* X 5, 18-20; XIII 63, 452; *Com. Mt.* XIII 4.

14. *de Simone leproso*: data la simbologia: casa di Simone = mondo, il padrone di casa viene assunto a simbolo del signore di questo mondo, cioè del demonio. La simbologia negativa è determinata dall'appellativo «lebbroso», ovviamente di senso negativo; ma la precisazione immediatamente successiva che questo lebbroso si chiamava Simone, fa pensare che anche tale nome, in questo ben definito contesto, abbia assunto agli occhi di Origene valenza negativa, in forza dell'etimologia (cfr. nota a 1, 1, 28) Simone = dolore, tristezza (cfr. *CCL* LXXII, p. 141). <

27. *eduxit*: la diffusione del messaggio cristiano rende popolare anche l'Antico Testamento prima pressoché sconosciuto; tale è il significato dell'espressione «la legge e i profeti». Origene è attento a rilevare, in polemica con gnostici e marcioniti, che la rivelazione cristiana non ha eliminato il significato dell'Antico Testamento ma lo ha addirittura potenziato.

5, 10-1. *necdum habent fiduciam*: nel passo parallelo del commentario Origene dà valutazione in complesso positiva delle fanciulle, che simboleggiano i fedeli non ancora progrediti sulla via della perfezione: le presenta già in parte istruite e perciò già tali da trarre a sé il Logos divino: «e di buon grado egli si fa trarre: infatti viene con gran piacere alle anime istruite e con larghezza accetta e benignamente concede di essere tratto da loro» (p. 103), e anche il divario tra loro e la sposa non viene enfatizzato (*ibid.*). Invece nell'omelia la finalità parenetica spinge Origene ad accentuare l'imperfezione delle fanciulle nei confronti della sposa: rileva il loro incedere non a fianco dello sposo, come fa la sposa, ma dietro di lui e l'interpreta come se esse non godano ancora la fiducia della sposa; subito dopo cita *Cant.* 6, 8, assente nel passo parallelo del commentario, che accentua al massimo il divario tra l'una e le altre. Sia Apponio, p. 17, sia Gregorio di Nissa, p. 39, interpretano come Origene, mentre Ippolito, p. 30, e Gregorio di Elvira, p. 175, che non danno spazio all'interpretazione individuale, vedono nelle fanciulle il simbolo delle chiese, cioè di intere comunità dei fedeli che vanno a Cristo. Il *Targum*, p. 83, storicizza e fa riferimento agli Israeliti che vengono guidati da Dio fuori d'Egitto. <

21. *unus autem*: nel passo parallelo di *Com. Cant.* p. 102 Origene aveva citato solo l'ultima espressione del passo paolino «corro per prendere il premio», e non quella immediatamente precedente, addotta qui, che rileva la possibilità di fallire nella corsa. Nell'ordine di idee rilevato qui sopra, Origene ammonisce i suoi uditori che non basta correre ma bisogna cercare di raggiungere la meta, nella convin-

zione, chiaramente espressa a *Com. Cant.* pp. 109-10, che nel correre le singole anime sono una più una meno veloce. Anche nel passo che segue il forte rilievo dato al rimanere delle fanciulle fuori della camera del re accentua la loro attuale imperfezione rispetto alla perfezione della sposa. Ancora analoga è la funzione di *Eu. Io.* 3, 29, anch'esso assente nel commentario.

32. *sola introducitur*: la distanza che separa ancora la sposa dalle < fanciulle è rilevata pure a *Com. Cant.* p. 108, anche se non con l'accentuazione dell'omelia. Quanto al successivo *exultabimus et laetabimur in te*, nel commentario (p. 110) Origene propone due possibilità: con *in te* le fanciulle intendono rivolgersi allo sposo, chiedendogli «di meritare anch'esse, alla pari della sposa che ha conseguito la perfezione ed esulta, di compiere la loro corsa e di giungere fino alla camera del re»; ovvero si rivolgono alla sposa partecipando alla sua gioia. Nell'omelia Origene propone solo questa seconda interpretazione. Così intende anche il Nisseno, pp. 40-1. Invece Ippolito, p. 30, Gregorio di Elvira, p. 176, e Apponio, p. 22, mettono queste parole in bocca alla sposa che si rivolge a Cristo.

33. *thesauros*: i tesori che la sposa conosce e ammira nella camera < da letto dello sposo, qui non meglio specificati, a *Com. Cant.* p. 109 sono, sulla scorta di Paolo (*Ep. Col.* 2, 3), i tesori della sapienza e della scienza di Cristo (= Apponio, p. 20). Ippolito, p. 30, non specifica; per Gregorio di Nissa, p. 40, sono le realtà invisibili; per Gregorio di Elvira, p. 176, il segreto del regno celeste; il *Targum*, p. 83, ancora una volta intende la legge.

45. *diligemus*: come a *Com. Cant.* p. 111, Origene insiste sull'attuale imperfezione delle fanciulle in confronto alla sposa. Anche il successivo *aequitas dilexit te* (ma a εὐθύτης del greco corrisponde nell'ebraico «a ragione») nella nostra omelia è posto in bocca alle fanciulle, che riferiscono l'equità alla sposa, come una sua qualità. Invece nel commentario manca questa puntualizzazione: «poiché la completa perfezione consiste nell'amore e l'amore non ammette iniquità e dove non c'è traccia d'iniquità lì certamente c'è equità, ben a ragione si dice che l'equità ama lo sposo». Ippolito, p. 31, intende per giustizia tutti i giusti che amano Cristo, e così anche Apponio, p. 23, che leggeva *recti diligunt te* nella Vulgata geronimiana; invece per Gregorio di Elvira, p. 176, l'equità è Cristo che ama la Chiesa; anche per Gregorio di Nissa, pp. 41-2, l'equità è Cristo e l'oggetto del suo amore, dato lo specifico andamento che qui ha assunto la sua interpretazione, è Giovanni, il discepolo che Cristo amava.

6, 1-2. *nigra sum et speciosa*: sia che la sposa venga assunta a simbolo < della Chiesa sia dell'anima, l'interpretazione di «nera e bella» è costante in tutti i nostri commentatori: nera per i peccati precedenti, bella per l'attuale conversione (Ippolito, p. 31; Gregorio di Nissa, p.

46; Gregorio di Elvira, p. 177; Apponio, p. 27 sg.). Anche il *Targum*, p. 84, storicizza in questo senso: «Quando i figli d'Israele fecero il vitello, i loro volti divennero neri come quelli dei figli di Kush, che abitano nelle tende di Cedar. Quando invece si pentirono e si convertirono e fu loro perdonato, lo splendore della gloria del loro volto divenne come quello degli angeli». Invece Ticonio (*Liber regularum*, p. 10 Burkitt) e Agostino (*Doctr.* III 32, 45), nel contesto della loro dottrina della Chiesa *permixta*, intendono che la Chiesa è insieme nera e bella, in quanto attualmente di essa fanno parte cristiani cattivi e buoni.

2. *filiae Hierusalem*: nell'omelia le figlie di Gerusalemme, ora nominate per la prima volta, sono senz'altro assimilate alle fanciulle, con implicito apprezzamento positivo di Gerusalemme; e, ancora implicitamente, intende così anche il Nisseno, pp. 45-6. Ma a *Com. Cant.* pp. 113-4, «le figlie di Gerusalemme, alle quali è diretto il discorso, sono le anime che sono dette carissime grazie all'elezione dei padri, ma sono nemiche a causa del Vangelo: perciò esse sono figlie di questa Gerusalemme terrena». Invece per Apponio, p. 27, Gerusalemme è quella celeste, e le sue figlie sono le anime di coloro che avevano confessato la fede in Cristo col sangue.

4. *Cedar*: nome di una tribù araba, discendente da un figlio d'Ismaele (*Gen.* 25, 13). Le sue tende sono ricordate, insieme con le greggi, a *Ier.* 49, 29. Quanto alle pelli (cortine in *Targum*, p. 84) di Salomone, Origene, *Com. Cant.* p. 114, intende quelle che adornavano il Tabernacolo (*Ex.* 25, 5), come anche il *Targum*, ma il significato originario del testo è incerto: cfr. Robert, p. 71; Garbini, p. 187.

13-4. *dealbata*: la stessa citazione ricorre a *Com. Cant.* p. 125, a significare, alla fine del *Cantico*, cioè dell'itinerario dell'anima a Dio, la completa e definitiva purificazione. La mancanza del commentario non ci permette di approfondire la nostra conoscenza della variante ἐπιστηριζομένη / ἐπιστηθιζομένη: la seconda lezione quadra meglio con quanto precede (cfr. 1, 3) per la derivazione da στῆθος, «petto», ma Origene ammette che era meno attestata.

19. *principale cordis*: rende il greco ἡγεμονικόν, termine di origine stoica indicante la parte o facoltà razionale dell'anima: *Stoicorum Veterum Fragmenta* II 228.

28. *hisdem*: accogliamo nel testo questa forma aspirata di *idem*, variamente attestata nella tarda latinità, su cui cfr. *ThlL* VII 1, col. 180, perché tramandata dalla maggioranza dei nostri Mss., tra cui i più autorevoli (P E B).

32. *super hoc*: cioè sull'argomento della nerezza. A *Com. Cant.* p. 114 sgg. Origene aveva introdotto una lunga digressione, adducendo svariati passi dell'Antico Testamento dai quali si poteva ricavare un apprezzamento positivo di personaggi di razza nera (la moglie di Mosè, la regina di Saba, Ebed-Melec) e degli Etiopi in particolare, e li aveva interpretati come significativi della conversione a Cristo dei

pagani. Nell'omelia egli sintetizza brevemente, cominciando col ricordare l'avversità di Maria e Aronne nei confronti della moglie etiope del loro fratello Mosè, episodio agevolmente interpretabile assumendo, oltre che la moglie etiope come simbolo dei pagani convertiti, Maria e Aronne come simboli delle istituzioni giudaiche nemiche di Cristo, prefigurato da Mosè.

41. *praeueniet*: nell'episodio evangelico (cfr. *Eu. Matth.* 9, 18-26) il racconto della guarigione della donna col flusso di sangue s'inserisce in quello della rianimazione della figlia del capo della sinagoga, così che la donna viene guarita prima della ragazza. L'interpretazione che Origene dà dell'episodio – i pagani anticipano i giudei nella conversione a Cristo – trova largo riscontro tra gli antichi esegeti: cfr. Girolamo, *in Matthaeum* I 9, 20; Ilario, *in Matthaeum* 9, 6; Agostino, *Serm.* 63b, 2. L'episodio non ha alcun rapporto col testo del *Cantico*, e Origene l'ha introdotto prendendo lo spunto da *praeueniet* di *Soph.* 3, 10, che nomina l'Etiopia: abbiamo qui un eloquente esempio del tipico procedimento origeniano d'incatenare l'uno all'altro passi scritturistici per qualche verso richiamantisi, col risultato di arrivare a testi che con quello di partenza hanno ben poco, o nulla affatto, in comune.

49-52. *Nemo... Salomonis*: Baehrens seclude questo passo, considerandolo glossa interpolata, in quanto «die syntaktisch unverständlichen Worte» (p. XVIII) interromperebbero l'andamento del contesto. Considero il procedimento di Baehrens del tutto inaccettabile, perché non ravviso né l'una né l'altra delle due difficoltà e questo testo, perfettamente compaginato col contesto anche espressivamente, è attestato in tutti i Mss.

52. *ueri... Salomonis*: è Cristo, con riferimento all'etimologia di Salomone = pacifico, cioè: solo Cristo può veramente dare la pace agli uomini. Su Salomone interpretato come prefigurazione di Cristo e sulla sua sapienza, cfr. *Com. Io.* X 39, 266; *Hom. Gen.* 11, 2. *Et quando*: cfr. *Com. Cant.* pp. 118-9: «Venne pertanto anche lei, cioè, secondo il simbolo ch'essa rappresenta, venne la Chiesa dei pagani ad ascoltare la sapienza del vero Salomone e del vero e pacifico signore nostro Gesù Cristo. Venne anch'essa innanzitutto per tentarlo con enigmi e questioni, che prima le risultavano insolubili; e da lui vengono risolti i suoi dubbi sulla conoscenza del vero Dio, sulle creature del mondo, sull'immortalità dell'anima e sul giudizio futuro, questioni che presso di lei e i suoi dottori, cioè i filosofi pagani, rimanevano sempre dubbie e incerte. Così venne a Gerusalemme, cioè alla visione di pace [è questa l'etimologia di Gerusalemme], con gran gente e molto apparato: non venne infatti con un solo popolo, come prima la Sinagoga aveva compreso i soli Ebrei, ma venne con tutti i popoli del mondo, recando anche doni degni di Cristo, soavi profumi, cioè opere buone che s'innalzano a Dio con odore soave. Venne anche piena d'oro, cioè dotata delle opinioni e delle discipline razio-

nali, che aveva acquistato anche prima della fede con l'istruzione scolastica. Portò anche pietre preziose, che possiamo interpretare ornamento dei costumi».

63-4. *Nam ad utrumque... Salomonis*: questo passo non è attestato in D, mentre B lo posticipa dopo *denigrata* (l. 73). Perciò Baehrens lo relega in apparato. Ma a suo favore c'è l'attestazione della gran parte dei Mss., tra cui i più autorevoli, P ed E. Il passo quadra bene col contesto, e la ripresa del lemma durante la spiegazione è procedimento usuale di Origene. Pertanto non abbiamo difficoltà a mantenere il passo nel testo.

66. *tenebras*: il ricorso all'esegesi etimologica (cfr. nota a 1, 1, 28) serve a ribadire il concetto della nerezza e perciò della peccaminosità della sposa prima della penitenza.

71. *sicut unum horum*: anche questo passo è considerato interpolato da Baehrens (p. XVIII), perché non quadra col contesto e la ripresa di *Eu. Matth.* 6, 29, neppure Salomone è vestito come «uno di costoro», cioè dei gigli del campo, contrasta con l'esaltazione della sapienza di Salomone. Sono argomenti più consistenti di quelli addotti per l'esclusione di *Nemo... Salomonis* (*supra*, ll. 49-52); ma l'espressione è attestata in tutti i Mss. (P reca *uno* e non *una*, come indica Baehrens), e la reminiscenza del passo evangelico può essere riportata allo stesso Origene, che con *unum horum* avrebbe inteso riferirsi col gesto ad alcuni degli uditori, a sottolineare appunto l'eccezionalità della sapienza del re d'Israele. In altri termini, il passo si presenta di non facile intelligenza, ma non credo che la difficoltà si possa risolvere ricorrendo al comodo espediente della espunzione.

78. *despexit*: traduce παρέβλεψεν del testo dei LXX, che rende difficilmente comprensibile un termine di agevole intelligenza nel testo ebraico: «il sole mi ha abbronzato» (cfr. Robert, p. 72; Garbini, p. 143; *Targum*, p. 85; si accordano con l'ebraico συνέκαυσε di Aquila e περιέφρυξε di Teodozione, mentre παρενέβλεψε di Simmaco conferma la lettura dei LXX). Nel commentario (p. 125) Origene aveva osservato: «Di qui è chiaro che il discorso non è intorno alla nerezza del corpo, perché il sole rende una cosa scura e nera allorché l'illumina e non quando la trascura» e aveva interpretato il testo riferendolo alla nerezza dell'anima, trascurata, cioè non illuminata, dal sole a causa della sua negligenza. Qui nell'omelia egli non rileva la difficoltà e interpreta in senso simbolico: il sole, cioè Cristo, ha illuminato la donna, che qui – come risulta dalle due citazioni che seguono – è assunta a simbolo di giudei e pagani insieme in quanto tutti peccatori; ma essa non ha corrisposto col suo contegno al favore divino, e perciò esso si è ritorto a suo danno (il sole l'ha annerita). Gli altri commentatori non rilevano la difficoltà e continuano l'interpretazione precedente: la sposa, cioè la Chiesa, era moralmente annerita per le sue colpe anteriori al battesimo: Ippolito, p. 31; Gregorio di Elvira, p. 177. Gre-

gorio di Nissa, pp. 50-1, rileva che la nerezza è sopraggiunta all'anima per la sua incapacità di resistere alle tentazioni, e in questo senso interpreta anche Apponio, p. 32.

81-2. *incredulitate... Israhel*: Origene adduce questa frase come citazione da Paolo, ma l'indicazione che dà Baehrens, *Ep. Rom.* 11, 31 «così ora anche questi (cioè, i giudei) non hanno creduto, affinché, per la misericordia usata verso di voi (cioè, i gentili), ottengano anch'essi misericordia», quadra poco col testo origeniano, né esso trova riscontro altrove in Paolo. Citando a memoria, Origene ha fatto confusione, a meno che la svista non sia da imputare a Girolamo. Il concetto, presentato come di Paolo, sembrerebbe essere che la conoscenza di Dio, prerogativa dei giudei, era stata loro concessa a causa dell'incredulità dei pagani, così come in seguito i pagani, nel diventare cristiani, si erano giovati dell'incredulità dei giudei nei confronti di Cristo. In sostanza Origene vuol dire che tutti gli uomini, prima di aderire a Cristo, hanno l'anima annerita dal peccato. <

7, 1. *aduersum me*: «contro di me» corrisponde al testo ebraico, mentre nei LXX leggiamo ἐν ἐμοί (= dentro di me). A *Com. Cant.* pp. 130-1 Origene interpreta in base a questa seconda lettura: «Perciò come figli della madre della sposa, cioè figli della Gerusalemme celeste, possiamo considerare gli apostoli di Cristo, che hanno combattuto per primi in questa Chiesa che viene formata dai pagani. Essi hanno combattuto per vincere in lei i sentimenti di infedeltà e di disobbedienza che essa prima aveva, e ogni superbia che s'innalza contro la scienza di Cristo (2 *Ep. Cor.* 10, 5) [...] Perciò hanno combattuto non contro di lei ma in lei, perciò nei suoi sentimenti e nel suo cuore, per scacciare ogni infedeltà e ogni peccato». Invece nell'omelia Origene interpreta nel senso che prima aveva escluso, cioè i figli della madre della sposa hanno combattuto contro di lei (ma cfr. *infra*, nota a 1, 7, 9), e come esempio ricorda Paolo, prima persecutore e poi evangelizzatore della Chiesa, che non aveva custodito la propria vigna, in quanto, per provvedere ai bisogni degli altri, aveva trascurato i propri. Anche Gregorio di Nissa, pp. 53-4, ha avvertito la difficoltà insita in «dentro di me», l'ha imputata a non esatta traduzione dal greco e ha interpretato così: «All'inizio l'uomo fu fatto non manchevole di ogni bene divino. Il suo compito era soltanto di conservare le cose buone che possedeva. Non di procurarsele. Ma l'insidia dei suoi nemici lo spogliò di tutti i beni che possedeva, perché egli non aveva custodito la buona eredità che, per natura, gli era stata data da Dio». I nemici sono il diavolo e i peccati e le tentazioni che da lui provengono: «"Questi figli della madre mia" (usando il plurale essa vuole indicare la molteplicità del vizio) hanno suscitato in me la guerra; non mi hanno fatto guerra dal di fuori, all'improvviso, ma hanno fatto della mia stessa anima un campo di battaglia». Le altre interpreta- <

zioni sono fondate sulla lettura «contro di me»: Ippolito, p. 31, intende per figli della madre della sposa i profeti che invitavano la sposa ad abbracciare la legge di Mosè e per vigna Israele stesso, che la sposa ha abbandonato; Gregorio di Elvira, p. 180, vede nei figli, come l'Origene dell'omelia, Paolo e gli altri che prima hanno perseguitato la Chiesa e poi si sono convertiti; e nella vigna, come Ippolito, Israele da quelli abbandonato, e più o meno in questo modo interpreta anche Apponio, pp. 33-4. Nel *Targum*, p. 86, la vigna non custodita da Israele sono le leggi e i precetti di Dio.

2-4. *dicat... surrexit*: sulla variazione di modo indicativo / congiuntivo, cfr. A. Szantyr, *Lateinische Syntax und Stilistik*, München 1965, pp. 539, 815.

9. *dimicauerunt in me*: qui sopra il lemma è stato riportato due volte con *pugnauerunt aduersum me*. La variazione del verbo, da addebitare a Girolamo, non è significativa: invece *in me* corrisponde meglio di *aduersum me* a ἐν ἐμοί dei LXX. In effetti, a partire da questo punto Origene non tratta più dell'ostilità dei persecutori poi convertiti a Cristo, ma, sull'esempio di Paolo, della loro attività a beneficio della Chiesa.

24. *Saepe*: il passo che qui inizia è uno dei pochi, e il più esplicito, in cui Origene accenna a una sua esperienza mistica. Si veda anche, in più diretta connessione col continuo studio della Scrittura, *Ser. Mt.* 38: «Chi si vuole nutrire della perfezione del Logos deve essere tentato di frequente dall'aridità dei sensi, senza risentirne danno. Vediamo che ogni giorno questo ci accade quando cerchiamo nelle Scritture qualche significato autentico: prima di trovare ciò che cerchiamo soffriamo per la mancanza di significato, finché questa mancanza viene risolta da Dio». Per maggiori dettagli su questo argomento, cfr. H. Crouzel, *Origène et la «connaissance» mystique*, Tournai 1961, pp. 405 sgg.; 527 sgg.

8, 4. *florente die*: cfr. *Com. Cant.* p. 139: «Se perciò talvolta Cristo, il sole di giustizia, rivela alla sua Chiesa gli eccelsi e difficili segreti delle sue virtù, sembrerà che egli le faccia conoscere ameni pascoli e meridiani riposi. Infatti allorché essa è all'inizio dell'apprendimento e, per così dire, riceve da lui i rudimenti della scienza, allora dice il profeta: "Dio le recherà aiuto al mattino" (*Ps.* 45, 6). Ora invece, poiché ormai cerca e desidera conoscenze più alte e perfette, essa chiede la luce meridiana della scienza». Sulla scia di Origene è l'interpretazione del Nisseno, p. 62: «Se tu mi fai pascolare in questi luoghi, sicuramente mi farai riposare nel meriggio, allorquando, dormendo insieme con te nella pace, io troverò riposo nella luce che non ha ombra». Per Apponio, p. 37 sgg., il meriggio indica il tempo della perfezione nell'itinerario ascetico dell'anima; per Gregorio di Elvira, p. 181, l'incarnazione. All'accezione positiva degli esegeti cristiani si contrappo-

ne quella negativa del *Targum*, p. 87: «Dimmi ora come si provvederà a loro (cioè, agli Israeliti), poiché abiteranno tra nazioni dalle leggi dure come la canicola e la vampa del sole a mezzogiorno, nella forza del mese di Tammuz».

9-10. *non frustra*: era allora convinzione corrente, tra giudei e cristiani, che ogni minimo segno della Scrittura avesse preciso significato. Per Origene cfr. *Hom. Num.* 3, 2; 27, 1; *Hom. Ios.* 15, 3; *Philocalia* 10, 2 (*SCh* CCCII, p. 368).

15. *aliorum greges*: nell'omelia Origene non specifica il valore sim- <
bolico delle greggi dei compagni dello sposo; a *Com. Cant.* p. 141, le identifica con le scuole di filosofia, che si esercitano nella sapienza non di Dio ma del mondo e che Origene considera in parte amiche in parte nemiche di Cristo: cfr. *Hom. Gen.* 14, 3; *Cels.* III 75; *ep. Greg.* 2-3. Gregorio di Nissa, p. 63, non specifica chi siano qui gli amici dello sposo, il cui parlare è coperto e oscuro; Gregorio di Elvira, pp. 182-3, parla insieme di apostoli e pseudo apostoli (eretici); Apponio, p. 43, di filosofi ed eretici; Ippolito, pp. 31-2, fa qui della sposa il simbolo di Israele abbandonato da Cristo e diventato oggetto di scherno per i pagani diventati cristiani.

19-20. *sicut cooperta*: rende ὡς περιβαλλομένη dei LXX, che corri- <
sponde a una delle due possibili letture dell'ebraico, l'altra («vagabonda») è attestata da Simmaco (ῥεμβομένη), dalla Vulgata (*incipiam vagari*) e dal *Targum*, p. 86. Sulla difficoltà d'intendere questo termine e il possibile significato anche di «prostituta» cfr. Robert, p. 78; Garbini, p. 33. Qui nell'omelia Origene intende il termine soltanto come indicativo del pudore della sposa, mentre in *Com. Cant.* p. 141, aveva valorizzato ὡς (*sicut* nelle traduzioni sia di Girolamo sia di Rufino): la sposa è come se fosse velata, dove velate sono le scuole di filosofia, «perché presso di loro la pienezza della verità è coperta e celata».

9, 5. *si te non cognoueris*: il rimprovero che lo sposo muove alla sposa, <
che nell'omelia resta nel vago, è molto ben specificato a *Com. Cant.* pp. 144-5: «Se non avrai guidato i tuoi sentimenti per mezzo dei consigli che sopra abbiamo esposto, e se di volta in volta non sarai riuscita a distinguere ciò che devi fare e ciò da cui ti devi guardare, ciò che ti manca e ciò che hai di troppo, ciò che devi correggere e ciò che devi conservare, ma avrai voluto operare senza discernimento fra le altre anime della comune vita degli uomini (che qui sono dette donne e tra le quali tu sei bella perché hai già ricevuto i baci della Parola di Dio e hai osservato i segreti del suo riposo), se – ripeto – non avrai conosciuto te stessa ma avrai voluto agire senza discernimento e come la gente comune, allora esci sulle tracce delle greggi: cioè, sta' in mezzo al resto del gregge, se, dopo tutto ciò che ti è stato dato, non riesci a fare alcunché di eccellente e, non conoscendo te stessa, non riesci a separarti dalla vita in comune col gregge».

8-9. *haedos tuos*: sulla simbologia tradizionalmente negativa del capretto, cfr. *Com. Cant.* p. 142: «animale inquieto, vagabondo, consacrato al peccato»; *Ser. Mt.* 70: «i capretti sono detti cattivi perché salgono pericolosamente per luoghi rocciosi e impervi e qui avanzano attraverso i precipizi». I capretti simboleggiano i sensi lascivi e inquieti e i pastori i maestri di filosofia pagana (*Com. Cant.* p. 145). Ippolito, p. 32, li considera simbolo dei giudei. Di contro il *Targum*, pp. 87-8, li considera positivamente simbolo dei giusti.

9. *Statuit*: leggo così con quasi tutti i Mss. (cfr. app.), mentre Baehrens preferisce *statuet*, che ristabilisce esattamente il testo della citazione evangelica. Egli non ha avvertito che la citazione qui viene adattata a un contesto non escatologico e perciò modificata in conseguenza. Per altri esempi di erronea aderenza al testo esatto della citazione scritturistica, cfr. 2, 5, 5; 2, 12, 23.

10, 1. *Equitatui*: Origene ha inteso il femminile τῇ ἵππῳ del testo greco nel significato collettivo di «cavalleria», mentre il testo ebraico ha «cavalla», come ha inteso il Nisseno, p. 73. *Pharao*: nell'originale ebraico la menzione del Faraone ha senso positivo: Garbini, p. 191 sgg. (meno convincente Robert, p. 82 sg.). Positivamente ha inteso Ippolito, p. 33, che assimila i cavalli del Faraone agli apostoli e i carri alla Chiesa dei gentili. Ma Origene ha avvertito la tradizionale simbologia negativa del Faraone (Filone), in quanto persecutore degli Israeliti: nell'omelia il ricordo dell'annegamento del Faraone nel Mar Rosso rileva la differenza della cavalleria del Faraone al confronto della cavalleria di Cristo, ma in *Com. Cant.* p. 151, più esplicitamente il Faraone e la sua cavalleria simboleggiano il diavolo e le potenze avverse; e questa interpretazione è anche di Gregorio di Elvira, p. 187, di Apponio, p. 56 sgg., e, implicitamente, di Gregorio di Nissa, p. 73 sgg. Il *Targum*, pp. 88-90, riporta il passo direttamente all'episodio del passaggio del Mar Rosso.

5-6. *equitem sponsum*: per suffragare con l'autorità della Scrittura che c'è anche una cavalleria di Dio, in *Com. Cant.* pp. 151-2 Origene aveva addotto *4 Reg.* 6, 14 sgg.; *Habac.* 3, 8; *Apoc.* 19, 11 sgg. Nell'omelia riporta soltanto il secondo dei tre passi, rinunciando anche a quello, ben altrimenti noto, di *Apoc.* 19, 11, forse perché solo in esso si parla esplicitamente di cavalleria di Dio, che egli intende in riferimento alle milizie angeliche, come Gregorio di Nissa e Apponio, mentre Gregorio di Elvira intende la Chiesa dei gentili.

15. *proxima mea*: traduce ἡ πλήσιον μου del greco dei LXX. L'ebraico dà «mia amata», «mia amica».

16. *spiritali amore*: dato che il testo si effonde in lodi delle guance e del collo della sposa, Origene rammenta il chiarimento riguardante l'amore spirituale che aveva proposto in precedenza (cap. 2), in modo da interpretare le membra del corpo come simboli di doti dell'anima:

le guance indicano la bellezza dell'anima, così come lingua e labbra l'intelligenza. Ippolito, p. 35, assimila il rossore delle guance alla fede.

17. *ut turturis*: qui l'interpretazione di Origene non tiene conto della tortora menzionata nel lemma, su cui avrà modo di diffondersi a 2, 12, 54 sgg. Invece a *Com. Cant.* p. 154 aveva interpretato la tortora, volatile considerato monogamo, come simbolo della purezza della Chiesa. La stessa interpretazione è nel Nisseno, p. 79, e in Apponio, p. 61. Gregorio di Elvira invece riporta la diceria secondo cui «nel ventre della madre le guance del bambino sono congiunte con gli occhi» e intende patriarchi e apostoli uniti alle luci dell'Antico e del Nuovo Testamento (p. 188). Nel *Targum*, p. 90, le guance sono segno della bellezza del popolo cui è stata data la legge.

21. *monile*: nel testo greco c'è il plurale ὁρμίσκοι. L'interpretazione di Origene si fa sempre più sommaria a mano a mano che si avvicina alla fine dell'omelia, evidentemente per mancanza di tempo. Perciò del collo della sposa non viene data alcuna simbologia. A *Com. Cant.* p. 156, il collo (= nuca) della sposa era stato assunto a simbolo dell'obbedienza ed era stato descritto minutamente l'ὁρμίσκος: «intendiamo gli intrecci e le connessioni dei monili, che si sogliono collocare sulla nuca; e di qui si diramano e discendono su tutto il collo gli altri ornamenti». Varie le interpretazioni degli altri commentatori: se Gregorio di Elvira, p. 190, è sulla linea di Origene (obbedienza), di contro Ippolito, p. 35, aveva visto nella funzione del collo di permettere agli occhi di innalzarsi a guardare il cielo il simbolo della libertà spirituale; Apponio, pp. 61-2, tiene conto del concetto di ornamento e vede nel collo il simbolo di chi, nella Chiesa, impartisce sani insegnamenti; il Nisseno, p. 79 sgg., invece, connette ὁρμίσκος (= monile) con ὅρμος (= porto) e fa riferimento alla calma dell'anima virtuosa; dato poi che nel lemma si parla al plurale di monili, interpreta nel senso di tutte le virtù. Nel *Targum*, p. 90, si fa l'elogio degli Israeliti che curvano il collo al giogo dei precetti divini.

24-5. *Requievit... illum*: *Num.* 24, 9 è ripresa fedele di *Gen.* 49, 9 «messoti a giacere, hai dormito come un leone e come un leoncello: chi lo sveglierà», e questo versetto fin dal II secolo fu addotto come profezia della morte e risurrezione di Cristo: cfr. *SCh* CXL, p. 11 sgg. Per Origene, oltre il passo parallelo di *Com. Cant.* p. 163, cfr. soprattutto *Hom. Num.* 17, 6.

26. *apparent sponsae*: l'interpretazione che qui dà Origene degli ornamenti che sono donati alla sposa dagli amici dello sposo soffre di concisione che semplifica troppo rispetto alla più diffusa e coerente interpretazione di *Com. Cant.* p. 156 sgg. I compagni dello sposo sono angeli profeti e patriarchi, che durante l'economia dell'Antico Testamento hanno servito la Chiesa, allora rappresentata dai giusti del popolo israelita (p. 157): «Essi erano stati messi a fianco della sposa ancora bambina in qualità di tutori e procuratori insieme col pedago-

go, cioè la legge, in attesa che venisse la pienezza dei tempi e Dio mandasse suo Figlio, fatto da donna, fatto sotto la legge (*Ep. Gal.* 3, 19. 25; 4, 4-5) [...] Ma prima che arrivasse questo tempo, in molte occasioni la sposa era stata fatta oggetto del servizio degli angeli che allora apparivano agli uomini e dicevano quelle cose che le circostanze e il tempo richiedevano». Quest'assistenza è durata fino al momento in cui Cristo è risorto dai morti (p. 162): cioè, l'espressione «finché il re sta nel suo riposo» Origene l'ha intesa come un *terminus ante quem*, comprendente tutto il tempo dell'Antico Testamento fino alla risurrezione. Invece nell'omelia gli amici dello sposo assistono la sposa solo durante il tempo del riposo dello sposo, cioè – a rigor di termini – solo durante i tre giorni intercorrenti tra la morte e la risurrezione, il che appare incongruo.

31-2. *similitudines*: traduce il greco ὁμοιώματα; in ebraico «vezzi» (Garbini, p. 145), «pendants» (Robert, p. 85), «anelli» (*Targum*, p. 91). L'interpretazione di Origene è fondata sull'inferiorità dell'imitazione rispetto all'originale, con riferimento al tradizionale concetto che le realtà dell'Antico Testamento avevano prefigurato simbolicamente e annunciato profeticamente le realtà del Nuovo: angeli patriarchi profeti dell'Antico Testamento potevano dare alla sposa solo un'anticipazione, un'immagine di ciò che avrebbe dato direttamente Cristo. Quanto agli ornamenti, ricami d'argento, su cui l'omelia non si sofferma, a *Com. Cant.* p. 159 vengono interpretati in modo analogo: gli amici dello sposo hanno una piccola quantità d'argento, per cui promettono di fare «ornamenti d'argento, in quanto non avevano tanta abbondanza d'argento da fare con questo un lavoro solido e compatto, e perciò intrecciano soltanto ricami e piccoli disegni, come punti, in quell'oggetto che facevano a somiglianza dell'oro». Quanto alle simbologie dell'oro e dell'argento, nello stesso passo Origene assume questo come simbolo della facoltà della ragione e della parola e quello della natura intellegibile e incorporea, e più o meno nello stesso senso, cfr. *Hom. Ex.* 13, 2; *Hom. Num.* 9, 1. Nell'omelia si può ravvisare un accenno a questa simbologia alla fine del capitolo: l'oro adorna la mente, l'argento la sensibilità. Gregorio di Nissa, p. 85 sgg., interpreta questi oggetti come simbolo delle affermazioni umane su Dio, incapaci di cogliere la sua autentica natura; Ippolito, p. 35, e Gregorio di Elvira, pp. 190-1, come simbolo delle persone sante che stanno nella Chiesa; Apponio, pp. 62-3, come simbolo dei pensieri parole e opere che adornano la Chiesa; il *Targum*, p. 91, come simbolo delle tavole della legge date da Dio a Mosè.

Seconda omelia

1, 1. *Omnes*: dato il contenuto fortemente erotico del *Cantico*, anche all'inizio della seconda omelia Origene propone il fondamentale concetto e parametro ermeneutico della distinzione tra amore spirituale e amore carnale, qui atteggiato nella distinzione tra amore volto al bene e volto al male; e nell'amore di Cristo per la Chiesa fissa per i suoi uditori il modello dell'amore perfetto. *motiones*: con ogni probabilità traduce ὁρμαί o ἀφορμαί del testo originale. Si tratta di terminologia filosofica di matrice stoica, e Cleante aveva affermato che gli impulsi che gli uomini hanno dalla natura sono volti alla virtù (*Stoicorum Veterum Fragmenta* I 129). Origene qui cristianizza il concetto facendo di Dio l'autore degli impulsi. Sugli innumerevoli impulsi delle anime e il loro governo da parte di Dio, cfr. *Princ.* III 1, 14. Sulla natura degli impulsi e la libertà che l'uomo ha di indirizzarli, cfr. *Cels.* IV 85; *Orat.* 3, 6. L'insistenza con la quale Origene rileva la libertà che l'anima ha di volgere al male l'impulso che Dio le ha dato a fin di bene ha di mira la dottrina gnostica secondo la quale il destino degli uomini, buoni o cattivi, è predeterminato indipendentemente dall'esercizio della loro volontà, in quanto questa non è libera.

9. *ama illam*: la stessa citazione si legge nel prologo del commentario, p. 68, dove, come qui, Origene tratta della natura, e anche della terminologia, dell'amore. Si veda ancora, sullo stesso tema, *Com. Io.* XX 43, 406.

2, 1. *in recubitu suo*: Origene inizia l'interpretazione del passo del *Cantico* che è oggetto della seconda omelia richiamando la fine della prima. Va qui rilevato che l'espressione «finché il re è nel suo riposo» nel testo ebraico appare collegata con ciò che segue: «il mio nardo ha dato il suo odore» (Garbini, p. 145; Robert, p. 86; *Targum*, p. 92). Invece Origene ne fa la conclusione dell'immagine che precede, riferendola, come abbiamo visto sopra, alla morte di Cristo. Così anche Gregorio di Nissa, pp. 84-5, che interpreta il riposo del re nel suo letto come l'inabitazione del Logos nell'anima che sa accoglierlo, e Gregorio di Elvira, p. 192, che vede nel riposo la dimora di Cristo

nella Chiesa. Apponio invece collega la frase con ciò che segue e la riferisce all'incarnazione di Cristo (p. 63).

6-7. *dispensationem... passionis*: la sposa ha capito che l'accenno dei compagni al riposo dello sposo alludeva alla sua morte, e la sua risposta è impostata su questa prospettiva.

10. *fratruelis*: traduce, come *fraternus* della traduzione rufiniana del commentario, ἀδελφιδός del testo greco. Il termine propriamente significa «nipote», ma nel linguaggio erotico significa l'«amato», l'«amante», e in questo significato, che è quello del *Cantico*, il termine viene interpretato da Origene, tranne che in un punto di 2, 3, 29, su cui cfr. nota *ad loc.*

13-4. *alabastrum*: qui Origene ritorna sull'episodio evangelico dell'unzione di Cristo di cui aveva già trattato a 1, 4, ma da una prospettiva diversa. Là infatti egli aveva rilevato la diffusione del profumo per tutta la casa, segno della diffusione della Chiesa su tutta la terra; qui invece mette l'accento sulla morte di Cristo. Data la diversa finalità, nella prima interpretazione Origene ha valorizzato, insieme col racconto di Marco (= Matteo), quello di Giovanni per il particolare della diffusione del profumo nella casa; ora invece riprende da Giovanni soltanto il nome della donna, e per il resto aderisce a Marco (= Matteo); e mentre in precedenza aveva fuso insieme le unzioni del capo e dei piedi di Cristo, ora dichiara di riferirsi soltanto alla unzione del capo da parte della donna santa, mentre la peccatrice gli aveva unto i piedi.

18. *Iohannes*: qui, come abbiamo già rilevato (ved. nota a 1, 4, 6), Origene identifica la donna del racconto di Giovanni con quella di Marco e Matteo, che invece a *Ser. Mt.* 77 considera personaggi distinti. *Martha*: Baehrens legge *Maria*, in accordo col Vangelo di Giovanni, e il suo apparato non reca alcuna variante. Ma quasi tutti i nostri Mss. (cfr. app.) presentano qui *Martha* (o *Marta*), per cui è chiaro che all'origine della tradizione manoscritta era scritto Marta e non Maria. Nell'interpretazione dell'episodio evangelico che Origene propone a *Ser. Mt.* 77 la donna che unge i piedi di Gesù è Maria. Ma è attestata anche un'antica tradizione che invece identifica la donna con Marta: si veda Ippolito, p. 29, sostanzialmente confermato da *Pistis Sophia* I 38. Girolamo, *in Matthaeum* IV 26, 7 distingue la donna che unge il capo di Gesù da quella che unge i piedi (cfr. nota a 1, 4, 6), e identifica quest'ultima con la peccatrice pentita di *Eu. Luc.* 7, 37 (cfr. anche *Ep.* 71, 2), senza per altro identificare, né qui né altrove, questa donna con Maria: probabilmente trovava difficoltà a identificare con la peccatrice pentita la sorella di Lazzaro e Marta. In presenza di questi dati, tra loro non coerenti, ritengo corretto attenermi alla lezione dei Mss. e leggere qui *Martha*.

27. *figuram*: propriamente questo termine, che solitamente traduce τύπος (cfr. nota a 1, 2, 23), indica l'anticipazione simbolica vetero-

testamentaria di una realtà del Nuovo Testamento. Qui invece il rapporto è invertito, in quanto l'episodio evangelico è assunto a figura delle parole pronunciate dalla sposa del *Cantico*. Non è possibile risalire dal testo latino all'originale greco: non è da escludere che qui Girolamo abbia tradotto con poca esattezza facendo uso improprio di una terminologia esegetica ormai ben precisata. *nardus mea*: Gregorio di Elvira, pp. 192-3, in connessione con 2 *Ep. Cor.* 2, 15 interpreta il nardo come simbolo della grazia di Cristo che ha pervaso i suoi discepoli; Apponio, p. 63, richiama invece l'unzione di Cristo con riferimento sia alla passione sia alla remissione dei peccati da lui operata; Gregorio di Nissa, p. 89 sgg., vede nel profumo della sposa la rappresentazione che si forma in noi della realtà inaccessibile e incomprensibile di Dio. Di contro all'apprezzamento positivo del nardo, che ispira tutte queste interpretazioni e corrisponde al senso del testo biblico, il *Targum*, p. 92, considera il nardo maleodorante e lo riferisce agli empi che avevano costruito il vitello d'oro.

38. *computruerunt... meae*: fin qui la citazione di *Ps.* 37, 6 in P, là dove tutti gli altri Mss., e Baehrens con loro, continuano: *a facie insipientiae meae*. Di primo acchito si pensa a omissione di P per *saut du même au même*: ma, constatato che in P l'omissione non danneggia minimamente il senso del discorso, si consideri che, nella ricorrenza della stessa citazione a 1, 2, 20-2, per rendere il greco ἀφροσύνης leggiamo *inprudentiae* invece che *insipientiae* e che quest'ultima lezione è stata evidentemente derivata dalla Vulgata. Non abbiamo perciò difficoltà a considerare originaria la lezione di P, integrata dal capostipite degli altri Mss. sulla scorta del testo della Vulgata.

41. *de nardo spiritali*: l'usuale richiamo al significato spirituale dei simboli materiali del *Cantico* conclude un'apertura parenetica che in sostanza ripete quanto Origene aveva esposto a 1, 2, anche là, come qui, con riferimento a 2 *Ep. Cor.* 2, 15. L'insistere di Origene sugli stessi temi in ambedue le omelie si spiega in funzione parenetica; ma si potrebbe anche ipotizzare che egli fosse consapevole che alla seconda omelia erano presenti ascoltatori i quali erano stati assenti alla predicazione della prima.

3, 1. *guttae siue stillae*: propriamente σταχτή significa «goccia di mirra», come pure il latino *gutta*, che sarebbe stata traduzione anche di Rufino, mentre nel testo ebraico si legge semplicemente «mirra». Anche Girolamo nella Vulgata avrebbe tradotto semplicemente *myrrhae*. La sua traduzione qui, *guttae siue stillae*, è in funzione dell'esegesi origeniana che è fondata sul concetto di «goccia», cioè parte minima del profumo.

2. *in Exodo*: cfr. *supra*, 1, 2, 23.

6. *quaedam stilla*: la forma assunta dal Logos nell'incarnazione è, rispetto alla sua natura divina, come una goccia di mirra rispetto a

tutto il sacchetto. Il Nisseno, p. 98, intende il sacchetto di mirra come il buon profumo di Cristo che l'anima accoglie; Gregorio di Elvira, p. 193, lo riferisce alla Chiesa; Apponio, p. 66, rileva l'amarezza e il valore medicinale dell'albero da cui si ricava la mirra e intende nel senso di correzione e guarigione che Cristo apporta alla Chiesa; anche Ippolito, p. 35, riferisce a Cristo l'involucro che contiene il profumo; nel *Targum*, p. 93, l'immagine del sacchetto di mirra richiama Isacco legato da Abramo per essere sacrificato (*Gen.* 22, 1 sgg.).

8. *Iacob*: qui Giacobbe sta a significare tutto il popolo d'Israele. Cfr. *Com. Cant.* pp. 169-70: «Infatti era conveniente che colui che veniva a radunare non solo Giacobbe ma anche tutti i pagani, che – come dice il profeta – sono stati considerati come goccia dal bicchiere, annientandosi dalla forma di Dio diventasse egli stesso goccia e così venisse a radunare le gocce dei pagani e anche la goccia del resto di Giacobbe», cioè i giudei che si sarebbero convertiti a Cristo.

8-9. *secundum alium sensum*: anche l'immagine della pietra che si stacca dal monte e travolge tutti i regni della terra (*Dan.* 2, 34-5) indica l'esiguità del Cristo incarnato rispetto alla sua divinità. Già Ippolito, *Commentarius in Danielem* 2, 13, aveva interpretato la visione di Daniele riferendola a Cristo venuto dal cielo come pietra dalla montagna. Per Origene, oltre a *Com. Cant.* p. 16, cfr. *Hom. Ex.* 6, 12; *Hom. Ios.* 26, 2.

11-2. *fragilitas... magnitudinem*: il Logos incarnandosi ha reso accessibile all'umana debolezza la grandezza di Dio. In *Hom. Ios.* 3, 5 l'umanità di Cristo è come una finestra attraverso la quale si può intravvedere la divinità.

17-22. *Nos inanes... factum est*: tutto questo confronto tra la miseria dell'uomo peccatore e la volontaria umiliazione di Cristo che si è voluto assimilare a lui è tramato su una griglia di passi paolini, ma al fondo risente del tradizionale assioma della filosofia greca *simile a simili*: per poter beneficare l'uomo riscattandolo dal peccato, Cristo si è fatto in tutto simile a lui, a eccezione del peccato.

25. *myrrha... casia*: cfr. *Com. Cant.* p. 170: «Dalle vesti della Parola di Dio, che sono dottrina di sapienza, scorre la mirra, segno della morte affrontata per il genere umano; la goccia di profumo indica invece [...] la forma servile che egli si è degnato assumere, dopo essersi annientato dalla forma di Dio. Quanto alla casia, poiché dicono che questa erba continuamente è nutrita e alimentata dall'acqua, essa indica la redenzione del genere umano, accordata per mezzo dell'acqua del battesimo».

27. *dicitur*: preferisco questa *lectio difficilior* al più normale *dicuntur*, in quanto attestata, oltre che da P, dal ramo A dell'altra tradizione. Il costrutto con soggetto al neutro plurale e predicato al singolare, normale in greco, per quanto raro, è attestato nella tarda latinità, e se ne riscontra un altro caso in Girolamo (cfr. G. Morin, *Études*,

textes, découvertes I, Maredsous 1913, p. 250). Nel nostro caso si può pensare ad attrazione del testo greco: cfr. *supra*, nota a 1, 2, 10.

29. *fratruelis*: è l'unico caso (cfr. anche *Com. Cant.* pp. 168-9) in cui questo termine viene interpretato non nel significato di «amante», usuale nel *Cantico*, ma sulla base del suo significato normale, «nipote»: Cristo, in quanto di razza giudaica, è figlio della Sinagoga, sorella della Chiesa. Più chiaro il commentario: «Possiamo dire che la sposa è la Chiesa proveniente dai pagani e suo fratello il popolo precedente e, come indica la situazione, maggiore. Poiché da quel popolo nasce Cristo secondo la carne, per questo è chiamato dalla Chiesa dei pagani figlio del fratello».

36-7. *in principali cordis*: cfr. 1, 6, 19.

40. *Decebat*: cfr. 1, 3, 11 sgg.

45-6. *de Hiezechiele*: la citazione di questo passo di Ezechiele, che non si legge nel commentario, rileva la condizione perché Cristo possa dimorare tra le mammelle, cioè nell'intimo, della sposa, sia Chiesa sia anima: la sua purezza. Gregorio di Elvira, p. 193, vede nelle mammelle della sposa i Vangeli, da cui si ricavano (*emulgentur*) dottrine salutari; Apponio, pp. 67-8, figure eminenti dell'Antico e del Nuovo Testamento, patriarchi profeti apostoli evangelisti.

52. *Botrus cypri*: cfr. *Com. Cant.* p. 170: «L'interpretazione letterale presenta qualche oscurità nell'espressione "grappolo di cipro", perché si chiama cipro l'uva fiorita, e però c'è anche una specie di virgulto, che si chiama cipro e produce anch'esso un frutto fiorito che viene fuori a mo' di uva fiorita». L'interpretazione che Origene propone nell'omelia si adatta ad ambedue i significati.

52-3. *Initium est... in uerbo*: il passo è di difficile decifrazione. Intendo il nascere e svilupparsi del Logos divino nell'anima, rapportati allo sviluppo della pianta. L'inizio è nel germe, nel senso che ogni creatura, in quanto razionale, partecipa naturalmente di Cristo Logos, cioè principio di ragione universale (cfr. *Princ.* I 3, 5); la fioritura però, cioè lo sviluppo, è possibile soltanto grazie al sostegno diretto del Logos, che l'anima può meritare o no grazie alla sua libertà di volere (cfr. *Com. Mt.* XVII 8). Infatti subito dopo è detto che il Logos non è per tutti un grappolo di cipro, cioè non fiorisce nell'anima di tutti, ma soltanto di coloro che ne sono degni. Analoga l'interpretazione del Nisseno, p. 95.

61. *Engaddi*: sull'interpretazione allegorica fondata sull'etimologia dei nomi ebraici, cfr. nota a 1, 1, 28. L'esigenza di superare la tentazione inerente alla stessa condizione umana, con ovvio richiamo al famoso passo di Giobbe (ll. 64-5), è anche nel commentario, p. 172. La specificazione topografica è interpretata variamente dagli altri commentatori: per Ippolito, pp. 35-6, Engaddi è luogo che produce profumo, con riferimento al profumo che emanava dal Cristo crocifisso; il Nisseno, p. 98, intende «in Gaddi», che significa «terra

grassa», simbolo dell'intelligenza irrigata dagli insegnamenti divini; Apponio, p. 69, interpreta Engaddi = fonte del capretto, e lo riferisce al fonte battesimale, che purifica i capretti (cfr. nota a 1, 9, 8-9); Gregorio di Elvira, p. 193, vede in Gad, al di là del Giordano, il simbolo dei pagani venuti a Cristo, grappolo d'uva nel senso sia che contiene in sé molti acini dei credenti sia che nella vendemmia della passione ha effuso il suo sangue per giudei e pagani; il *Targum*, pp. 93-4, fa riferimento ad alcuni fatti della marcia degli Israeliti nel deserto, dall'episodio del vitello d'oro all'arrivo nelle vigne di Engaddi.

69-70. *Vineam ex Aegypto*: nel passo parallelo del commentario non è addotta questa citazione, ma la seconda parte *operuit montes, etc.* è riportata a p. 177, a commento di *Cant.* 1, 17, e di qui è chiaro che il trasferimento della vigna (= Israele) dall'Egitto veniva riportato da Origene al passaggio della promessa divina da Israele alla Chiesa.

74-5. *commoretur*: cfr. *Com. Cant.* p. 172: «Dobbiamo osservare che le parole della sposa sono espresse in maniera tale che il nardo, il sacchetto di profumo ben legato e il grappolo di cipro appartengono a lei sola, come a colei che già s'è innalzata a questi progressi. Infatti è perfetta soltanto l'anima il cui senso dell'odorato sia così schietto e purificato da poter ricevere la fragranza del nardo, del sacchetto di profumo ben legato e del grappolo di cipro che emana dalla Parola di Dio, e attingere così la grazia dell'odore divino».

4, 2. *columbae*: a *Com. Cant.* p. 173 Origene intende questo paragone nel senso che ormai la sposa conosce le Scritture non più secondo la lettera ma secondo lo spirito e vi scorge i misteri spirituali, in quanto la colomba è simbolo dello Spirito Santo: «perciò comprendere con significato spirituale la legge e i profeti (= l'Antico Testamento) significa avere occhi di colomba». Invece qui nell'omelia Origene preferisce uno sviluppo di carattere più immediatamente parenetico, che ritiene di più immediata presa ed efficacia sugli uditori: non usare degli occhi in modo peccaminoso. Apponio, pp. 70-1, intende per colomba la Chiesa, come anche Gregorio di Elvira, p. 195, e per occhi i sacerdoti, mentre per l'Illiberitano essi simboleggiano la luce della grazia; per Gregorio di Nissa, p. 106, «l'anima si è liberata dell'affezione corporea e quindi possiede nei suoi occhi la forma della colomba, vale a dire, la funzione della vista dell'anima è illuminata dall'impronta della vita spirituale»; il *Targum*, p. 95, specifica che la lode viene rivolta a Israele perché compie la volontà di Dio e studia la sua legge.

2-3. *Illa si dicit*: l'argomento che comincia qui ha riscontro indiretto nel commentario, pp. 172-3, dove si rileva che la bellezza della sposa deriva dalla vicinanza con lo sposo divino. Lo stesso concetto è espresso più brevemente a *Hom. Ier.* 5, 2: «l'amore ci unisce con Dio».

5-7. *Quare... Quare*: cfr. *Com. Cant.* p. 173: «Con queste parole si mette in rilievo un grande progresso, nel senso che colei che prima era stata definita soltanto bella tra le donne, ora invece è detta vicina e bella: ciò perché essa ha ricevuto proprio dallo sposo splendore di bellezza, così che, una volta ricevuta da lui la bellezza, anche se le occorre di sopportare per un po' l'assenza dello sposo, nondimeno resta bella».

21. *in domum*: questo passo dei *Proverbi* non soltanto è assente dal luogo parallelo del commentario, ma non compare neppure altrove nella superstite opera di Origene: perciò non possiamo accertare se, al di là del senso immediato – le esigenze della vita comunitaria impongono una condotta moralmente irreprensibile –, Origene vi abbia annesso un significato più coperto, come è sua norma quasi costante.

22. *infelix*: subito dopo Baehrens legge (cfr. app.): «dove i LXX hanno tradotto "infelice", Aquila, fedele al testo ebraico, ha reso con ἀπορεῶντα, cioè "stolto"». Questo passo è tramandato soltanto da E e dal ramo della tradizione indicato con D: manca perciò in molti Mss., tra i quali P. Inoltre, esso è inserito nel luogo sopra indicato solo da D, mentre E lo inserisce dopo *infelix* di l. 20: mi pare evidente che si tratta di una glossa marginale, inserita solo da alcuni amanuensi in punti vicini ma diversi. Baehrens spiega in apparato che considera il passo un'aggiunta esplicativa di Girolamo al testo di Origene e perciò la inserisce nel testo: è chiaro che lo hanno convinto della matrice geronimiana del passo l'utilizzazione degli *Hexapla* e l'espressione, tipica di Girolamo, *Hebraea ueritas*, indicativa del testo ebraico. Ma per i motivi su esposti non è possibile ritenere che Girolamo abbia inserito la sua spiegazione direttamente nel testo. L'amico G. Cavallo mi suggerisce di ipotizzare, in luogo di una diretta inserzione nel testo, una esplicazione aggiunta in margine in epoca molto antica, forse da Girolamo stesso o da qualcuno della sua cerchia – si pensi a gentildonne colte quali Paola e Marcella –. In questo modo si spiega perché la glossa marginale sia stata recepita da alcuni trascrittori e non da altri. Dato che la glossa – lo ripeto –, anche se opera di Girolamo stesso, non è stata originariamente inserita nel testo ma solo apposta a margine, ho preferito non accettarla neanche io nel testo, limitandomi a riportarla in apparato e nel commento. Sull'uso, in età tardoantica, di apporre sul margine dei libri note da parte dell'autore stesso o di lettori, cfr. Cassiodoro, *Institutiones* I 26, 1 (*de notis affigendis*).

25. *Noli igitur*: il solito ammonimento a intendere spiritualmente il contenuto del *Cantico* qui cade opportuno, in quanto poco prima Origene ha ammonito gli ascoltatori a evitare un uso peccaminoso degli occhi, che – come egli riconosce qui subito dopo – andava inteso in primo luogo secondo il senso letterale.

28. *alios oculos*: la distinzione paolina tra uomo esteriore e uomo <

interiore (2 *Ep. Cor.* 4, 16), interpretata alla luce della dottrina platonica dell'universo strutturato a due livelli, imponeva l'esistenza, accanto alle membra e ai sensi materiali, di membra e sensi spirituali. Questo concetto è stato valorizzato moltissimo da Origene con finalità ascetica e mistica, in quanto proprio in forza dell'attività delle membra e dei sensi spirituali comprendiamo le realtà spirituali e sviluppiamo il nostro io interiore grazie alla presenza in noi del Logos divino. Tra i tanti luoghi origeniani che trattano questo tema, cfr. *Com. Cant.* pp. 104, 175-6; *Princ.* I 1, 9; IV 4, 10; *Cels.* I 48; VI 59; VII 33-4; *Heracl.* 16 sgg.; *Com. Io.* XX 43, 405; *Ser. Mt.* 85; H. Crouzel, *Origène et la «connaissance» mystique*, Tournai 1961, p. 505 sgg.

36-7. *hodieque*: sulla costante attualizzazione dell'opera del Cristo incarnato, con particolare riferimento alla passione, cfr. *Hom. Ier.* 18 (19), 12: «Queste cose (cioè, la passione) i semplici le conoscono soltanto per quel tempo in cui Pilato lo fece fustigare e i giudei complottarono contro di lui: io invece vedo che Gesù ogni giorno offre il suo dorso ai colpi». Cfr. ancora *Hom. Ier.* 14, 7. 8; *Hom. 37 Ps.* 2, 8. Sull'esigenza che ogni fedele si adoperi e si comporti in modo tale da fruire anche lui di questa costante presenza di Cristo, cfr. *Hom. Lc.* 22, 3: «Che giova a te che una volta Cristo sia venuto nella carne, se non sarà venuto anche nella tua anima? Preghiamo che egli venga in noi ogni giorno, così da poter dire: "Non vivo più io, ma Cristo vive in me" (*Ep. Gal.* 2, 20). Se Cristo vive in Paolo e non in me, che mi giova? Quando invece egli sarà venuto anche da me e io avrò goduto di lui come ne ha goduto Paolo, allora anch'io potrò dire come Paolo: "Non vivo più io, ma Cristo vive in me"». Cfr. su questo A. Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Münster 1938, p. 67 sgg.

44. *decorem eius*: cfr. *Com. Cant.* p. 176: «Perciò bello e avvenente è detto l'amato, e quanto più sarà osservato con occhi spirituali, tanto più bello e avvenente apparirà: infatti non soltanto appariranno meravigliosi il suo aspetto e la sua bellezza, ma anche a colui che lo guarda e lo osserva sopravverrà grande bellezza e aspetto nuovo e meraviglioso, secondo quanto dice l'apostolo che osserva la bellezza della Parola di Dio: "Infatti se anche il nostro uomo esteriore si corrompe, quello interiore si rinnova di giorno in giorno" (2 *Ep. Cor.* 4, 16)».

47. *corpus humanum*: anche in *Com. Cant.* pp. 175-6 il giaciglio <
della sposa è simbolo del corpo umano, ma senza riferimento alla guarigione del paralitico: «Quanto poi al fatto che la sposa parla di "nostro giaciglio", quasi indicando che il suo corpo è in comune con lo sposo, intendilo secondo quella immagine in base alla quale Paolo ha detto che i nostri corpi sono membra di Cristo (*1 Ep. Cor.* 6, 15). Infatti quando egli parla di corpi nostri, è come se indichi che questo corpo è della sposa; ma quando ricorda le membra di Cristo, indica che questi corpi sono anche corpo dello sposo». Per giaciglio ombro-

so Ippolito, p. 37, intende la grazia dello spirito; Gregorio di Nissa, pp. 108-9, l'unione del Cristo incarnato con la Chiesa; Gregorio di Elvira, p. 196, la debolezza e la sepoltura del corpo di Cristo, e così anche Apponio, p. 72; il *Targum*, p. 95, la presenza di Dio in Israele e la sua unione con lui.

53. *ut de lectulis imperaret*: è un caso di *defectus litterae*, su cui cfr. 1, 2, 29.

61. *umbrosus*: qui ombroso non è più il giaciglio ma lo sposo. In <
effetti, a *Com. Cant.* p. 176, Origene, dopo l'interpretazione riportata qui sopra, ne aveva aggiunta un'altra: «Osserva anche se il corpo che Cristo ha assunto non possa essere definito come giaciglio che egli ha in comune con la sposa: infatti per mezzo di questo corpo la Chiesa si è unita con Cristo e ha potuto partecipare della Parola di Dio». Anche la citazione di *Ps.* 120, 6 ha riscontro nel commentario: «Infatti il sole della tentazione non brucia il giusto che riposa sotto l'ombra della Parola di Dio».

5, 1. *multitudinis uerba*: invece nel commentario, pp. 176-7, Origene <
aveva interpretato le parole di *Cant.* 1, 17 come dello sposo e le aveva riferite alla Chiesa, di cui vescovi e presbiteri sono assi e travi. Qui il cambiamento di persona – sono gli amici dello sposo a parlare – potrebbe essere stato suggerito dall'esigenza della parenesi, ben rilevabile nell'invito all'uditorio che conclude l'interpretazione. Neppure la citazione di *Is.* 55, 13 trova riscontro nel commentario e non si legge altrove nelle opere superstiti di Origene: il passo descrive la bellezza e la felicità della pace messianica, e qui indica il passaggio dall'economia dell'Antico Testamento a quella del Nuovo. Quanto agli altri commentatori, Ippolito, pp. 37-8, vede nelle travi il simbolo dei padri – verosimilmente i patriarchi dell'Antico Testamento – e degli apostoli, come Gregorio di Elvira, p. 196; Gregorio di Nissa, p. 109 sgg., il simbolo delle virtù di cui deve essere adorna la sposa; Apponio, p. 74, il simbolo dei dottori della Chiesa; il *Targum*, p. 96, il simbolo del santuario che edificherà il futuro Messia.

5. *ascendit*: cfr. nota a 1, 9, 9.

6, 1. *flos... lilium*: cfr. *Hom. Is.* 3, 1; *Hom. Ier.* 2, 3; *Com. Io.* I 23, 147. <
Se, come fa Origene, si pongono queste parole in bocca allo sposo, il riferimento all'incarnazione diventa ovvio. Rispetto all'omelia, *Com. Cant.* pp. 177-8 specifica più accuratamente: dato che il campo è terreno coltivato, mentre la valle è incolta e sassosa, quello simboleggia i giudei, educati dalla legge, e questa i pagani incolti e ignoranti delle cose di Dio. Nella stessa prospettiva Apponio, p. 75, vede nel campo il simbolo del regno celeste, dove Cristo risiedeva prima dell'incarnazione, e nella valle (di lacrime) la terra in cui è disceso, mentre Gregorio di Elvira, pp. 196-7, non fa distinzione tra campo e valle, am-

bedue simboli della terra. Invece Ippolito, p. 38, attribuisce le parole alla sposa, cioè alla Chiesa che si distingue dal resto dell'umanità. Anche il Nisseno, pp. 113-4, attribuisce le parole alla sposa, che diventa simbolo dell'anima «che è stata coltivata in tutta l'ampiezza della sua natura a opera delle dottrine che sopra abbiamo esaminato». Nel *Targum*, p. 96, il riferimento è a Israele, quando il suo Signore vi abita in mezzo.

3. *pro ligno uitae*: l'incarnazione di Cristo ha dato all'uomo la possibilità di godere di nuovo della vita spirituale, simboleggiata dall'albero della vita di *Gen.* 2, 9, i cui frutti Adamo ed Eva avevano perso a causa del peccato. Più usuale è, per altro, in riferimento all'Eden, la contrapposizione tra l'albero della conoscenza del bene e del male e il legno della croce: per Origene, si veda *Hom. Ios.* 8, 6, e prima di lui, Giustino, *Dialogus cum Triphone* 86, 1; Ireneo, *aduersus haereses* V 17, 4; Ippolito, pp. 46-8; pseudo Ippolito, *in sanctum Pascha* 50.

9. *ut lilium*: per Origene sono sempre parole dello sposo, e a <
Com. Cant. pp. 178-9, egli chiarisce che queste parole «vanno interpretate in riferimento alla Chiesa dei pagani, o nel senso che essa è emersa tra gli infedeli e i non credenti, ovvero nel senso che essa è posta fra le spine a causa dei morsi degli eretici che le strepitano intorno». Questa seconda interpretazione spiega anche l'accezione negativa delle figlie, del tutto trascurata nell'omelia: «Infatti mai lo sposo avrebbe chiamato figlie le anime che mai assolutamente erano venute alla fede. Invece gli eretici prima vengono alla fede e in un secondo tempo deviano dal retto cammino della fede e dalla verità della dottrina». Anche Apponio, p. 77, interpreta le spine come simbolo delle dottrine degli eretici, oltre che dei filosofi pagani; invece Gregorio di Elvira, p. 197, vi vede il simbolo dei credenti che troppo indulgono ai peccati; Gregorio di Nissa, p. 114, il simbolo delle potenze avverse, nemiche della vita umana; il *Targum*, p. 97, fa riferimento a Israele «trafitta e lacerata da leggi crudeli nell'esilio, fra i regni delle nazioni».

17-8. *saporis... et odoris*: lo stesso concetto si legge a *Com. Cant.* pp. 180-1, dove Origene, con riferimento a *Prou.* 9, 1-2, spiega: «Infatti la sapienza (cioè, Cristo) c'imbandisce con cibi la sua mensa, nella quale mette non solo il pane della vita ma immola anche le carni della Parola di Dio; non solo mescola nella coppa il suo vino, ma presenta anche mele odorose e dolci, che non soltanto diffondono dolcezza nella bocca e sulle labbra ma tale dolcezza conservano anche quando passano nelle parti interne della bocca».

22. *Omnia ligna*: qui Origene non specifica meglio il significato <
simbolico degli alberi; quelli che sembravano curvarsi sotto il peso dei frutti dovrebbero significare le dottrine dell'Antico Testamento, superate dalla rivelazione del Cristo incarnato. Nel commentario, p. 181, più decisamente li assimila ai fomentatori di eresie. Ippolito, p.

39, rileva qui la superiorità di Cristo sui profeti; Gregorio di Elvira, p. 197, assimila il melo alla Chiesa nella selva simbolo di giudei e pagani; anche Apponio, p. 79, assimila il melograno (*sic*) alla Chiesa ma interpreta positivamente gli altri alberi, simbolo di non meglio identificati figli di Dio; invece Gregorio di Nissa, pp. 117-8, vi scorge il simbolo della vita degli uomini dominata dalle passioni, e nel melo il simbolo del Cristo incarnato. Il *Targum*, p. 97, fa ancora riferimento a Dio che dà la legge al suo popolo, mentre gli alberi sterili significano il mondo. Il commentario di Ippolito, così come è giunto a noi, omette l'interpretazione di 2, 2-9.

30. *in umbra eius*: in contrapposizione alla verità, cioè alla piena realtà, l'ombra indica sempre uno stadio preliminare e imperfetto, anche in senso negativo (ombra della morte); ma Origene valorizza il concetto soprattutto in senso positivo, con sistematico riferimento a *Lam.* 4, 20, com'è nel nostro passo: è ombra l'economia dell'Antico Testamento rispetto alla realtà del Nuovo e del Cristo incarnato, ma anche questa è ombra nell'attesa della verità definitiva del secondo avvento di Cristo. Tra i tanti passi, cfr. *Com. Mt.* XV 12; *Hom. Num.* 27, 12; *Hom. Ios.* 8, 4; 17, 1; e soprattutto *Com. Cant.* p. 181 sgg., dove Origene passa in rassegna i più significativi passi scritturistici che menzionano l'ombra, e conclude (p. 183): «Perciò è necessario che tutti coloro che sono in questa vita stiano sotto qualche ombra. Ma alcuni stanno seduti all'ombra della morte, cioè coloro che non credono in Cristo: invece la Chiesa dice con fiducia: "Ho desiderato stare all'ombra dello sposo e mi sono seduta", benché ci sia stato il tempo nel quale uno, stando all'ombra della legge (= dell'Antico Testamento), poteva essere tenuto al riparo della violenza del calore e della vampa. Ma quel tempo è passato. Ora si deve venire all'ombra dell'albero del melo; e anche se è diversa l'ombra di cui uno può godere, sembra tuttavia necessario che ogni anima, finché è in questa vita, abbia un'ombra, credo a causa del calore di quel sole (cioè, del diavolo) che, una volta sorto, subito inaridisce e fa morire il seme che non affonda in profonda radice. Tale calore l'ombra della legge respinge solo leggermente: invece l'ombra di Cristo [...], cioè la fede nella sua incarnazione, l'allontana completamente e lo estingue». Qui nell'omelia l'ombra di Cristo è la sua incarnazione, che rende possibile l'accesso graduale alla sua divinità: cfr. anche, in questo senso: *Hom. Ios.* 3, 5; *Hom. 36 Ps.* 4, 1. L'immagine dell'ombra non ha interessato gli altri interpreti quanto Origene: si veda, comunque, Gregorio di Elvira, p. 197, che assume l'ombra come simbolo della passione.

41-2. *in ueritate finitam*: il passo parallelo del commentario, p. 182, non chiarisce il concetto. Origene sembra voler dire che la nascita di Gesù è cominciata da Maria nell'ombra, in quanto la sua divinità è stata inizialmente celata dall'umanità da lui assunta, ma si è realizzata e compiuta nella verità perché nella risurrezione la potenza della divinità si è pienamente rivelata.

45. *in te... nascitur*: come abbiamo detto sopra (cfr. nota a 2, 3, 52-3), ogni anima partecipa naturalmente di Cristo in quanto Logos, cioè principio di razionalità universale. Ma, come Origene spiega a *Com. Rom.* VIII 2, si tratta di una presenza potenziale, che si traduce in atto soltanto in coloro che avranno avuto fede in lui e lo avranno confessato davanti agli uomini; o, secondo un'altra immagine (*Com. Mt.* XVII 8), il seme può dare frutto buono o cattivo, e dipende da noi la buona o cattiva riuscita. In questo senso, nella nostra omelia Origene invita l'ascoltatore a sedere all'ombra di Cristo, cioè ad adoperarsi a far sviluppare bene quel germe, e Cristo stesso ci aiuterà a progredire dall'ombra al corpo che proietta quell'ombra, cioè dalla sua umanità alla sua divinità. In questo senso la sposa, cioè l'anima progredita nella virtù, può dire che il frutto dello sposo è dolce nella sua bocca. Gregorio di Elvira, p. 197, puntualizza la dolcezza del frutto nella promessa, fatta ai credenti, della futura risurrezione dei morti; il *Targum*, p. 97, nelle parole della legge. <

7, 1. *in domun uini*: nel passo parallelo del commentario, pp. 184-5, Origene rileva che queste parole vengono rivolte dalla sposa agli amici dello sposo, che qui simboleggiano i profeti «e tutti coloro che servirono la Parola di Dio dall'inizio del mondo», perciò tutta l'economia dell'Antico Testamento, in preparazione della venuta di Cristo. La casa del vino è la casa del banchetto spirituale cui accedono le anime che se ne sono rese degne. Le fanciulle, di cui non si parla nel commentario, sono invece menzionate nell'omelia, al fine di rilevarne, per l'usuale finalità parenetica, l'inferiorità rispetto alla sposa: esse infatti sono assimilate alle folle cui Gesù parlava in parabole, riservando l'insegnamento diretto ai discepoli a lui più vicini, qui simboleggiati dalla sposa. Analoghe all'interpretazione, per altro ovvia, del commentario sono quelle di Gregorio di Nissa, pp. 119-20 e di Apponio, pp. 82-3; Gregorio di Elvira, pp. 197-8 vede nella casa del vino il simbolo del mistero della passione di Gesù; il *Targum*, p. 98, l'insegnamento della legge impartito da Dio a Israele per tramite di Mosè sul monte Sinai. <

5. *sumus*: questa forma è meglio attestata (P D E) di *simus*, accolto da Baehrens perché più regolare in dipendenza da *uereor*. Rilevata la presenza, nella tarda latinità, anche del costrutto con l'indicativo, possiamo qui pensare ad attrazione dell'originale greco, che in un caso come questo, cioè per esprimere timore attuale, fa uso appunto dell'indicativo. Per altri casi di possibile attrazione sintattica del testo originale sulla traduzione di Girolamo, cfr. note a 1, 2, 10; 2, 3, 27.

10. *catechumeni*: la presenza dei catecumeni tra gli ascoltatori dell'omelia va rilevata soprattutto se rapportata alla prudenza che i rabbini giudei raccomandavano in merito all'ascolto e alla spiegazione del *Cantico*, in ragione del suo contenuto. In quanto ancora non bat-

tezzati, essi rappresentavano i più imperfetti nel novero degli ascoltatori e in quanto tali Origene li interpella direttamente, insieme con gli altri, al fine di alimentare la loro speranza di poter anch'essi un giorno partecipare al banchetto spirituale.

8, 1. *Ordinate*: l'avvio dell'interpretazione è lo stesso nel *Com. Cant.* p. 186, con l'usuale maggiore ampiezza: «Senza dubbio tutti gli uomini amano qualcosa e non c'è alcuno che sia giunto in età d'amare e che non ami qualcosa... Ma tale amore in alcuni procede secondo la sua norma e ben disposto, in moltissimi invece contro la norma. Diciamo che in uno l'amore è contro la norma quando o egli ama ciò che non deve, ovvero ciò che deve ma più o meno del giusto. Perciò diciamo che in costoro l'amore è sregolato; invece in quelli – molto pochi, io ritengo – che avanzano per la via della vita e non deviano né a destra né a sinistra, in questi soli l'amore è bene ordinato e tiene la sua norma». La lunga spiegazione che segue tratta il tema in riferimento soprattutto ai rapporti che si debbono avere tra i vari membri della comunità. Nell'omelia invece lo sviluppo del tema è più semplice: mirando a evidenziare il rapporto tra amore di Dio e amore dei propri familiari e tra i vari gradi di parentela, tratta in modo diretto una problematica che toccava molto da vicino gli ascoltatori, cui vengono richiamati i passi fondamentali del Vangelo e di Paolo in argomento. Più o meno analoghe le spiegazioni proposte qui da Gregorio di Nissa, pp. 121-3 e da Apponio, pp. 83-4, che tratta il tema in stretta connessione con quello del banchetto spirituale. *caritatem*: traduce ἀγάπην del testo greco, che è il termine usuale con cui i cristiani indicavano l'amore sia di Dio sia del prossimo, a partire dagli scritti del Nuovo Testamento, in cui neppure una volta si riscontra ἔρως, termine tradizionale per significare l'amore passionale e possessivo. Nel prologo al commentario, p. 66 sgg., Origene contrappone ed esamina lungamente i due termini, in quanto indicativi il primo dell'amore spirituale e il secondo dell'amore carnale, ma deve anche riconoscere che nella Sacra Scrittura non sempre questa distinzione è osservata. Per il significato dei due termini nel greco extrabiblico, cfr. *GLNT* I 93 sgg.

50. *Quis putas... ordinatae?*: nel commentario – cfr. il passo citato alla nota precedente – Origene aveva senz'altro espresso la pessimistica convinzione che solo ben pochi praticavano un amore ordinato.

51. *in ungentis*: traduce ἐν μύροις dei LXX. Anche Rufino traduce così nel commentario; ma avverte (pp. 191-2) che Origene aveva interpretato come se il testo del *Cantico* presentasse qui *in amoyris*, e spiega che l'*amoyrum* era un tipo di albero che i traduttori latini del *Cantico* avevano creduto fosse la mirra, così che avevano tradotto *in unguentis*. La spiegazione di Rufino è errata: *in ungentis* rende ἐν μύροις, bene attestato nei Mss. dei LXX. Il testo ebraico, che qui si

prestava a confusione (cfr. Robert, p. 104), reca «focacce (di miele)» (cfr. Robert, *ibidem*; Garbini, p. 147; *Targum*, p. 98), cui in greco corrisponde ἐν ἀμόραις, che è correzione accettata da Rahlfs nell'edizione dei LXX. Dalla traduzione, qui accomodata, di Rufino ricaviamo che nel commentario Origene aveva letto ἐν ἀμύροις, correggendo, probabilmente per congettura, ἐν μύροις dei LXX. τὸ ἄμυρον è termine molto raro indicante una specie di cardo, più comunemente definito ἡ ἀτρακτυλίς, e Origene lo aveva spiegato (pp. 192-3) assimilando questa pianta, che – a quel che aveva saputo – dà buon odore ma non frutto, ai catecumeni, in confronto a chi nella Chiesa produce buoni frutti, di cui sono simbolo i meli. Gregorio di Nissa, p. 123 sgg., legge ἐν μύροις, e intende i profumi, come subito dopo i meli, quali simboli delle virtù; Gregorio di Elvira, p. 198, riferisce i profumi all'unzione battesimale, intende *in malis* non «tra i meli» ma «tra i mali» e vi vede significati i travagli e gli affanni che tormentano la Chiesa; Apponio, p. 86, che segue la Vulgata di Girolamo, invece di «profumi» legge «fiori» (*fulcite me floribus*), che collega con i meli e interpreta come simbolo delle virtù che adornano la Chiesa.

51-2. *in* οἰνάνθῃ: Baehrens legge ἐν οἰνάνθῃ ma i Mss., tra la varietà di lezioni – su cui cfr. app. – attestano IN e non EN, e in Simmaco, che è il traduttore cui qui fa riferimento Origene, è conosciuta solo la forma al dativo: ἐπανακλίνατέ με οἰνάνθῃ, termine che indicava una vite silvestre: considero perciò che *in* sia stato aggiunto da Girolamo. Dato che Rufino, nella sua traduzione, ha eliminato tutti i riferimenti di Origene agli altri traduttori, oltre i LXX, non siamo in grado di conoscere che cosa quello avesse rilevato a proposito della lezione di Simmaco. La menzione, nell'omelia, della variante senza alcuna spiegazione ha ben poco senso e, se non è da spiegare soltanto come un'osservazione di passaggio, quasi preterintenzionale data la familiarità che Origene aveva con gli *Hexapla*, va connessa con l'assenza di spiegazione, da parte di Origene, anche riguardo alla lezione adottata nel lemma, *confirmate me in ungentis*. Egli, come abbiamo rilevato sopra, non accettava la lezione ἐν μύροις attestata dai Mss. dei LXX e nel commentario aveva accolto ἐν ἀμύροις, letto in qualche altro testimone o, più probabilmente, frutto di una sua congettura. Ma nell'omelia, dato il modesto livello culturale dell'uditorio e tenendo anche conto del limitato tempo a disposizione, ha preferito non addentrarsi in una complicata spiegazione, e si è limitato a ricordare la variante di Simmaco, che, facendo appoggiare la sposa a una pianta, anticipava il senso dell'espressione immediatamente successiva.

52-3. *In quibus malis?*: la risposta che Origene dà a questo interrogativo si limita a riproporre il verso commentato poco prima. Il suo pensiero va ricavato da *Com. Cant.* p. 193: «Tali meli dobbiamo interpretare come le anime che ogni giorno si rinnovano secondo l'immagine di colui che le ha create. Poiché esse rinnovandosi reintegra-

no in sé l'immagine del Figlio di Dio, ben a ragione sono chiamate meli, dato che del loro stesso sposo sopra si era detto che era come un albero di melo in mezzo agli alberi del bosco».

54-5. *uulnerata caritate*: Baehrens legge *caritatis*, che corrisponde fedelmente al greco dei LXX τετρωμένη ἀγάπης. Ma la testimonianza dei Mss. è nettamente a favore di *caritate*: infatti non soltanto *caritatis* è poco attestato nelle varie occorrenze del termine in questo contesto (cfr. app.); ma più giù, a 9, 24, dove l'espressione viene ripresa, tutti i testimoni leggono *caritate*, e Baehrens può restituire *caritatis* soltanto per congettura.

56. *uulnus accipere*: Origene introduce qui, come a *Com. Cant.* < pp. 194-5; *Com. Rom.* VII 11 e altrove, il tema della ferita d'amore, che l'anima assetata di Dio riceve dal Logos, tema destinato a immensa fortuna nella letteratura mistica, fino a Teresa di Avila e Giovanni della Croce. Per cristianizzare, dandogli un significato addirittura mistico, il mito di Eros e delle sue frecce che facevano innamorare, Origene si è valso del collegamento di questa immagine del *Cantico* con *Is.* 49, 2, che presenta Cristo come freccia eletta di Dio e ha dilatato il tema in senso comunitario, secondo quanto si legge in *Hom. 36 Ps.* 3, 3: «Osservo dunque che, come il Salvatore è freccia di Dio, secondo quanto è scritto: "mi ha posto come una freccia scelta", senza dubbio con analogo esempio anche Mosè, in quanto parlò, è freccia di Dio; e tutti gli altri profeti e apostoli di Cristo, nei quali Cristo stesso parlava, sicuramente per mezzo della freccia di Dio colpivano e trafiggevano il cuore di quelli ai quali comunicavano la parola di Dio, sì che quanti da loro ascoltavano la parola dicevano: "sono ferita dall'amore". Così nuovamente, come Cristo è freccia scelta di Dio, così l'Anticristo è freccia del diavolo. E come tutti coloro in cui Cristo ha parlato o parla, profeti e apostoli, per la similitudine anch'essi erano frecce di Dio, e ognuno che, giusto e predicatore, comunichi la parola di Dio per portare a compimento la salvezza degli uomini, può essere definito freccia di Dio: così anche tutti i peccatori, nei quali parla il diavolo, possono essere definiti frecce del diavolo» (trad. Prinzivalli). In questo ordine d'idee, poco più sotto Origene potrà considerare sé stesso freccia di Dio, se sarà riuscito a ferire il cuore di qualcuno dei suoi ascoltatori. Anche Gregorio di Nissa, pp. 127-9, e Gregorio di Elvira, p. 198, hanno ripreso il tema della ferita d'amore, succintamente questo, molto più ampiamente e suggestivamente quello. Invece Apponio, pp. 86-7, in aderenza alla Vulgata geronimiana *amore langueo*, più vicina al testo ebraico, parla dell'amore dell'anima virtuosa per Cristo. Il *Targum*, pp. 98-9, fa ancora riferimento all'effetto che provocano sugli Israeliti le parole della legge.

57. *nuda membra tua*: cioè, spogliati, oltre che dei peccati, di ogni passione e affetto terreno, in un progressivo affinamento spirituale, quale è descritto in *Hom. Num.* 27: si vedano soprattutto i capp. 6-9.

Ved. anche Clemente, *Strom.* V 67, 4 «l'anima gnostica (cioè, perfetta) solo denudata dalla pelle della materia, priva del ciarpame corporeo e delle passioni tutte che le vane e false opinioni procurano, spoglia insomma dei desideri carnali, solo così sarà consacrata alla luce» (trad. Pini). Il tema è platonico: cfr. Porfirio, *de abstinentia* I, p. 109 Nauck. Sul progressivo spogliamento delle passioni e degli affetti umani da parte dell'anima cristiana che aspira alla perfezione, cfr. W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931, p. 44 sgg.

65-6. *nonne cor nostrum*: la citazione di *Eu. Luc.* 24, 32 non ricorre nel passo parallelo del commentario, mentre nell'omelia ricorre anche poco oltre, a 11, 12. Origene vuole familiarizzare i suoi ascoltatori col concetto che il progresso spirituale è realizzabile soltanto mediante lo studio e la meditazione della Scrittura. In tale prospettiva questo passo evangelico è citato spesso da Origene nelle omelie: *Hom. Gen.* 11, 3; 13, 3; 15, 7; *Hom. Ex.* 4, 6. 8; 7, 8; 12, 4, ecc.

69. *illud*: si riferisce a ciò che segue nel *Cantico*: *Sinistra eius...*; Origene vuol dire che, se uno viene ferito dall'amore di Cristo, ne riceve l'abbraccio.

9, 2. *sapientia*: cioè Cristo, oltre che Parola anche Sapienza di Dio (*1 Ep. Cor.* 1, 24. 30), su cui cfr. le note che seguono.

3. *intellectuum*: da preferire, come lezione nettamente *difficilior*, a *intellectus* di Baehrens, pur meglio attestato dai Mss. (cfr. app.). Ritengo infatti che col plurale di *intellectus* Girolamo abbia tradotto ἐπίνοιαι del testo originale. Con questo termine (su cui cfr. A. Orbe, *La epinoia*, Roma 1955; J. Rius Camps, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres rácionales según Origenes*, Roma 1970, p. 118 sgg.) Origene indicava gli svariati appellativi cristologici di origine scritturistica (sapienza, parola, vita, potenza, verità, giustizia, santificazione, ecc.) che rilevavano i modi diversi con cui Cristo operava nel mondo: cfr. *Princ.* I 2; *Cels.* II 64; *Com. Io.* I-II *per totum*. Egli ha cura di rilevare che, pur manifestandosi Cristo in una molteplicità di aspetti, nella sostanza rimaneva uno solo (*Hom. Gen.* 14, 1): «Pur essendo il signore nostro Gesù Cristo uno solo quanto alla sostanza e nient'altro che Figlio di Dio, tuttavia le Scritture lo mostrano vario e diverso nelle figure e negli aspetti», e si veda anche nello stesso senso *Com. Io.* I 28, 200. Preferisco perciò *fit* di P a *sit* degli altri Mss. (*cum pro intellectuum uarietate fit multiplex*) perché, oltre a presentarsi come *lectio difficilior*, rileva meglio la tensione tra unità di sostanza e varietà di manifestazioni. Per l'uso, nel tardo latino, dell'indicativo con *cum* concessivo, cfr. A. Szantyr, *Lateinische Syntax und Stilistik*, München 1965, p. 624 sg. *in subiacenti*: nell'originale c'era certamente ὑποκείμενον, termine di origine stoica indicante il sostrato sia generico e indifferenziato sia specificato dalle qualità e perciò individuale, che in quest'ultima accezione corrisponde, in Origene, al concetto di sostanza (οὐσία) individuale: cfr. *Orat.* 15, 1.

4. *sapientiae*: su questo termine, che insieme con «parola» è il più < importante degli appellativi cristologici, cfr. M. Simonetti, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma 1993, p. 123 sgg. Qui Origene adduce la citazione del passo dei *Proverbi* in funzione soprattutto parenetica e non si sofferma a chiarirne i dettagli, come invece aveva fatto a *Com. Cant.* pp. 196-7: «Sinistra è quella in cui si dice che la sapienza contiene ricchezza e gloria. Ma quali ricchezze ha la Chiesa e quali glorie se non quelle che ha ricevuto da colui che, essendo ricco, è diventato povero perché la Chiesa diventasse ricca con la sua povertà? Qual è la gloria? Senza dubbio quella della quale egli dice: "Padre, glorifica tuo figlio" (*Eu. Io.* 12, 28), indicando la gloria della passione. Perciò la fede nella passione di Cristo costituisce ricchezza e gloria della Chiesa, che sono contenute nella sua sinistra. Ritengo che così si debba intendere la sinistra della Parola di Dio, perché egli ha operato provvidenzialmente sia prima sia per mezzo dell'incarnazione. Perciò l'attività provvidenziale della Parola di Dio anteriore all'incarnazione può essere vista come la destra, e invece l'attività svolta per mezzo dell'incarnazione si può chiamare sinistra. Perciò si dice che egli ha nella sinistra ricchezza e gloria: infatti con l'incarnazione egli ha cercato ricchezza e gloria, cioè la salvezza di tutte le genti. Invece nella destra c'è lunghezza di vita, a indicare certo l'eternità per cui in principio la Parola era presso Dio». Anche il Nisseno, p. 129, adduce a riscontro del lemma *Prou.* 3, 16, ma si limita a spiegare che la ricchezza è dei beni eterni e la gloria è quella di Dio e non del mondo. Per Gregorio di Elvira, pp. 198-9, sinistra e destra significano l'Antico Testamento e la predicazione del Vangelo; Apponio, pp. 87-8, intende per destra e sinistra prima, in contesto martiriale, l'aiuto che Cristo presta ai suoi fedeli nella prova e poi, più genericamente, l'aiuto della fede e della preghiera contro le tentazioni demoniache; il *Targum*, pp. 99-100, riporta sinistra e destra all'aiuto che Dio prestò al suo popolo nel deserto.

8. *animae principale*: cfr. nota a 1, 6, 19.

11. *ceruicalia*: questa citazione manca nel passo parallelo del com- < mentario, perché è funzionale alla finalità parenetica di questa spiegazione origeniana. Qui i cuscini indicano l'illusione di poter trovare la pace fuori di Cristo. Il passo non è citato altrove negli scritti di Origene giunti a noi.

18. *super terram bonam*: questa citazione, attratta da *Prou.* 3, 16 con cui ha in comune il concetto della lunga vita, introdotta alla fine della spiegazione, ha la funzione di ribadire, con l'immagine della buona terra indicativa del riposo finale, la dimensione esclusivamente spirituale che doveva indirizzare alla comprensione dei beni promessi nel passo dei *Proverbi*. In effetti finora Origene, evidentemente considerandolo cosa ovvia, non si era soffermato su questo punto fondamentale, e perciò ha ritenuto opportuno ricordarlo almeno come conclusione.

24-5. *plures... Hierusalem*: sull'identificazione, nell'omelia, delle <
fanciulle con le figlie di Gerusalemme, cfr. nota a 1, 6, 2. Tre specificazioni rilevano l'inferiorità di queste interlocutrici della sposa: sono molte, partecipi di un gruppo indifferenziato che necessariamente si dovrà assottigliare lungo il cammino verso la perfezione, perché Origene è ben consapevole che l'ideale di vita cristiana, che egli prospetta a tutti, di fatto sarà realizzato soltanto da pochi; sono fanciulle e perciò ancora all'inizio del cammino, secondo quanto è stato abbondantemente spiegato nella prima omelia (1, 5); sono figlie di Gerusalemme, dove Gerusalemme sembra avere accezione non positiva, come leggiamo anche nel commentario, pp. 113-4, a proposito di *Cant.* 1, 5, in cui Gerusalemme è senz'altro quella terrena.

28. *inseuit*: l'ho preferito a *inseruit* di Baehrens, ma con molta perplessità, perché, anche se ambedue le forme sono bene attestate, P, il testimone più autorevole, qui dà *inseruit*. Ambedue le lezioni quadrano bene col contesto: in generale la prima forma si può considerare *difficilior* rispetto all'altra, e per questo l'ho preferita; ma, dato il contesto (si parla di semi) l'apprezzamento potrebbe anche essere invertito. Comunque, il senso del passo non cambia col passaggio dall'una all'altra forma, ed esso rappresenta il fondamento di tutto il ragionamento di Origene. Infatti chiarisce il significato del dormire, su cui qui tanto insiste l'oratore: i semi dell'amore sono stati seminati in tutti gli uomini, sì che, se l'amore in molti non appare, la responsabilità è soltanto la loro.

29-30. *iustitia*: dato che Origene ha parlato sopra di amore che dorme, con questa citazione in cui si parla di «dormire» in senso evidentemente traslato egli tiene a dichiarare il fondamento scritturistico di quella, per altro ovvia, metafora. Molto meno evidente appare il motivo per cui Origene ha introdotto la successiva citazione di *Num.* 24, 9. Essa era stata già addotta alla fine della prima omelia (1, 10, 24) col significato metaforico, ormai familiare in ambito cristiano, che indica la morte di Cristo. Avendo presente questo uso metaforico, possiamo supporre che qui Origene abbia ricordato nuovamente questo passo – ripetiamo – molto conosciuto, per presentare un altro significato metaforico di «dormire» = dormire il sonno della morte. Dato che questo significato metaforico nulla ha in comune con quello del «dormire» di Cristo nell'anima del fedele, e ancor più dell'infedele, il chiarimento appare ben poco felice.

30. *dilectio*: va considerato sinonimo di *caritas*, in corrispondenza di ἀγάπη dell'originale greco. Anche Rufino, nella traduzione del commentario, avrebbe considerato i due termini latini sinonimi al fine di rendere il termine greco (p. 68).

39. *Cuius agri?*: solo alla fine Origene si ricorda di spiegare che <
cosa sia il campo di cui vengono invocate forze e virtù, e lo fa con la rapida citazione di *Gen.* 27, 27, che leggiamo anche nel passo paralle-

lo del commentario in un contesto ben altrimenti diffuso (pp. 197-8): «Ogni anima [...] ha un suo proprio campo che le è stato assegnato per arcana valutazione di meriti a opera di Gesù [...] Tale campo è la sua vita e il suo comportamento. In esso l'anima diligente e zelante opera attivamente e si studia di piantare tutti i buoni sentimenti e di coltivare tutte le virtù [...] C'è poi un campo comune a tutte insieme le figlie di Gerusalemme [...] Tale campo interpretiamo come il comune esercizio della fede e della vita della Chiesa, in cui operano virtù celesti e forze di grazia spirituale». Gregorio di Nissa, pp. 132-4, interpreta il campo come il mondo; e le sue virtù e potenze, con una certa perplessità, come le potenze angeliche la cui condizione viene proposta alle anime in progresso come modello da imitare; Gregorio di Elvira, p. 199, vede nelle figlie di Gerusalemme la Sinagoga, che viene esortata a volgersi a Cristo in grazia della ricchezza del futuro regno e del mistero della passione di Cristo; Apponio, pp. 90-1, sulla scorta della Vulgata di Girolamo, che qui, in aderenza al testo ebraico (Robert, p. 107; Garbini, p. 147), ha cervi e gazzelle invece di virtù e forze, li interpreta come simbolo di anime meritevoli nella Chiesa per conoscenza della Scrittura e acume di arte dialettica; il *Targum*, pp. 100-1, fa riferimento all'episodio raccontato in *Num.* 13, 25 sgg., rapporto scoraggiante degli esploratori inviati in Palestina, delusione del popolo, intercessione di Mosè.

10, 7. *beatam atque perfectam*: la sposa qui è simbolo dell'anima che ha raggiunto la perfezione, ma già a 1, 5 l'abbiamo vista degna di entrare nella camera nuziale, mentre a 1, 6 è bella, sì, ma anche nera, e soprattutto a 1, 9 essa viene ammonita dallo sposo a conoscere sé stessa, il che farebbe pensare che non abbia ancora raggiunto la perfezione. Tenuto conto, in linea preliminare, che in uno scritto di carattere esegetico, in cui l'interpretazione è condizionata inevitabilmente dall'aderenza a lemmi sempre diversi uno dall'altro, non si può richiedere all'interprete una assoluta coerenza nello sviluppo dell'argomentazione, si deve considerare che la condizione di perfezione che un'anima può raggiungere in questa vita è sempre relativa e soprattutto instabile, perché soggetta, come a nuovi progressi, anche a possibili cadute. L'unico dato costante, sia nelle omelie sia nel commentario, è la superiorità dell'anima significata dalla sposa rispetto a quelle rappresentate dalle fanciulle. Si comprende per altro agevolmente come, avviandosi a concludere l'omelia, Origene abbia inteso rilevare della sposa soprattutto la raggiunta perfezione.

9. *sapientiam*: sapienza, come parola, è appellativo cristologico (cfr. nota a 2, 9, 4), e perciò qui indica anch'essa l'arrivo di Cristo nell'anima. Invece *caritas*, amore, non sembra rientrare nel novero di questi appellativi (cfr., p. es., il lungo elenco che di essi si legge in G. Gruber, *ΖΩΗ. Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei*

Origenes, München 1962, p. 242). Non si può certo escludere che anche questo termine sia stato qui addotto da Origene in senso cristologico, ma si può anche pensare al sentimento d'amore che l'arrivo di Cristo suscita nell'anima. A *Com. Cant.* p. 201, Origene spiega che nell'Antico Testamento la Chiesa aveva potuto ascoltare la voce di Cristo per tramite dei profeti, finché aveva potuto vederlo direttamente in virtù della sua incarnazione: «Saltava infatti sui monti rappresentati dai profeti e sui colli rappresentati dai santi, cioè da coloro che in questo mondo avevano portato la sua immagine e il suo aspetto. Ma non sarà neppure fuor di luogo, se tu intendi che egli salta ed è in cima a tutti i monti rappresentati dagli apostoli, e anche sui colli, cioè su coloro che in secondo luogo sono stati scelti e inviati da lui». Successivamente (p. 202) Origene trasferisce l'interpretazione a livello individuale: «Se l'anima talvolta si trova in difficoltà con espressioni oscure e difficili della legge e dei profeti (= Antico Testamento), se mai si accorge che egli è presente e ode da lontano il suono della sua voce, subito si sente sollevata. E allorché egli avrà cominciato ad avvicinarsi a mano a mano ai sensi di lei e a illuminare ciò ch'è oscuro, allora essa lo vede saltare sui monti e sui colli, cioè suggerire concetti di profondo e forte significato». Gregorio di Nissa, p. 139 sgg., prima rileva la difficoltà di comprendere i misteri divini, sfuggenti come voce difficile a percepire di chi non sta fermo e si sottrae alla vista prima di essere conosciuto; poi fa riferimento anch'egli all'incarnazione, ma interpreta negativamente monti e colli = i nemici che Cristo ha sconfitto. Gregorio di Elvira, p. 200, vede nei monti e nei colli i simboli di patriarchi e profeti; Apponio, pp. 93-4, continua il tema della Chiesa tribolata e tormentata, che con l'aiuto di Cristo sconfigge i nemici (= monti e colli); il *Targum*, pp. 102-3, fa riferimento a Mosè inviato da Dio per liberare Israele per il merito dei padri (= monti) e la giustizia delle madri (= colline).

10. *non uidentibus*: questa notazione rileva la spiritualità dell'atto di vedere Cristo: le fanciulle non riescono a vederlo, perché non sono progredite spiritualmente come la sposa.

11. *disserere sermonem*: Cristo, Parola di Dio, s'identifica di fatto con la Sacra Scrittura. Valendosi della pregnanza del termine λόγος, Origene dice che, se egli sarà riuscito a spiegare la parola di Dio, è segno che Cristo, cioè la Parola di Dio, è giunto anche da lui.

12-3. *ubi uallis*: abbiamo visto qui sopra come nel commentario Origene avesse interpretato monti e colli in modo ben preciso e anche storicamente definito. Qui invece la finalità parenetica prevale: la valle è simbolo di una condizione morale di basso profilo rispetto al colle e soprattutto al monte, che indica il fedele meritevole che Cristo venga da lui (*salit*), senza limitarsi a un rapido passaggio (*transilit*). Per il valore negativo della valle, in quanto luogo basso, cfr. *Hom. Is.* 1, 1; *Hom. Ex.* 6, 10 (opposizione monte / valle); per la distinzione per intensità tra monti e colli, cfr. *Hom. Ier.* 5, 3; 16, 1.

11, 1. *capreae... ceruorum*: a *Com. Cant.* p. 206 sgg., Origene argomenta lungamente, per fondare l'interpretazione simbolica di questi due animali, sulla struttura platonica dell'universo a due livelli, per cui al capriolo e al cerbiatto terreni debbono corrispondere due realtà intellegibili. Anche la documentazione scritturistica sui due animali è più ampia e più lungamente discussa, ma nella sostanza l'interpretazione è la stessa dell'omelia, cioè cristologica, puntualizzata sulla base dell'interpretazione allegorica dei due animali. Che il radicale di δορκάς (capriolo) sia lo stesso di δέρκομαι (vedere) è dato comunemente ammesso, e, di conseguenza, è diffusa la convinzione, tra gli antichi, che la sua vista fosse acutissima: cfr. Plinio il Vecchio, *Nat. Hist.* XXVIII 11. Altrettanto diffusa, anche a livello scientifico, era la credenza che i cervi fossero nemici dei serpenti: mi limito a citare il *Physiologus*, p. 97 Sbordone, che in apparato riporta diffusa documentazione (Teofrasto Oppiano Eliano, ecc.). Anche il Nisseno, pp. 141-3, ricorda le doti del capriolo e del cervo in un contesto che, indipendente da Origene, è anch'esso cristologico; anche Apponio, p. 95, fa riferimento all'incarnazione ma assume i due animali soprattutto come simbolo dell'umiltà di Cristo; il *Targum*, pp. 103-4, ricorda l'istituzione della Pasqua, con particolare riferimento allo sterminio dei primogeniti degli Egiziani. <

18. *adtrahat*: attestato da P, l'ho preferito a *extrahat* degli altri Mss. e di Baehrens. Rispetto a *extrahere*, *adtrahere* aggiunge una sfumatura di significato: il cervo attrae a sé il serpente, facendolo uscire dalla sua tana, e questo dettaglio è attestato nelle antiche descrizioni del cervo: cfr. *Physiologus*, p. 171 Sbordone, che a p. 173 riporta in apparato anche un passo significativo di Girolamo (*PL* XXVI, col. 1006): «È costume del cervo, quando ha trovato il serpente, assorbirlo (*hauriat*) con le narici».

19-20. θεωρίαν... *opera*: nell'omelia Origene non spiega in che consista la θεωρία di Cristo; a *Com. Cant.* p. 215, aveva chiarito: egli solo conosce il Padre. <

22. *tu contriuisti*: questa interpretazione di *Ps.* 73, 13-4, che vede nel drago il simbolo del diavolo, è usuale in Origene: cfr. *Orat.* 27, 12; *Com. Mt.* XVI 26, Satana viene precipitato in mare da Cristo, come nel luogo destinato al suo supplizio.

12, 2. *Bethel*: questa specificazione geografica si legge nel testo dei LXX ma non nell'originale ebraico: Robert, p. 115. Per l'etimologia, cfr. nota a 1, 1, 28. Secondo i canoni dell'esegesi allegorica, le medesime entità nominate nella Scrittura potevano assumere valore simbolico in senso sia positivo sia negativo in funzione del relativo contesto: per Origene, cfr. *Hom. Ez.* 11, 3. Perciò anche il monte, usualmente simbolo di una persona o cosa di grande importanza, può avere valore positivo o negativo: *Hom. Ier.* 12, 12. Nel caso dei monti di

Bethel è l'etimologia positiva del nome geografico che assicura ai monti valore anch'esso positivo: persone che nella Chiesa si distinguono per santità. A *Com. Cant.* p. 216, l'interpretazione, pur in chiave positiva, è diversa: «Possiamo interpretare i monti che sono nella casa di Dio come i libri della legge e dei profeti (= Antico Testamento), e anche come gli scritti evangelici e apostolici (= Nuovo Testamento), per mezzo dei quali si scorge e si contempla la fede di Dio e si apprende e si realizza la perfezione delle opere». Per altri esempi in positivo del monte, cfr. *Com. Mt.* XI 18 (= Chiesa); *Ser. Mt.* 42; *Hom. Ier.* 13, 3; *Hom. Ios.* 1, 5. Per il valore negativo, cfr. *Hom. Num.* 15, 1; *Hom. Ios.* 14, 2, ambedue con citazione, come nel nostro passo, di 2 *Ep. Cor.* 10, 5; *Com. Mt.* XIII 7. Anche il Nisseno, p. 143, ricorda l'etimologia di Bethel, mentre l'Illiberitano, p. 200, collega erroneamente Bethel con Betlemme; Apponio, pp. 95-6, che segue Girolamo, non tiene conto del nome.

5-6. *Aegypti et Allophylorum*: sul significato allegorico sempre negativo dell'Egitto, cfr. nota a 1, 1, 17. Ἀλλόφυλοι è il nome con cui, nel testo dei LXX, usualmente vengono denominati i Filistei, nemici degli Israeliti e perciò carichi di valore simbolico negativo: cfr., p. es., *Hom. Ex.* 6, 8.

13. *post parietem*: l'interpretazione che qui propone Origene non tiene conto che lo sposo sta «dietro» la parete, e ferma l'attenzione solo sulla parete, intesa in senso morale come risultato di una condotta ecclesialmente meritevole. Invece nel commentario, p. 218, era stato attento a quel dettaglio: «Egli sta presso la parete (o dietro la parete), in modo da non essere né del tutto nascosto né del tutto visibile. Infatti la Parola di Dio [...] non si rivela all'aperto e alla presenza di tutti né tale da essere calpestata, ma viene trovata solo se sarà stata cercata, e viene trovata non all'aperto ma coperta e quasi nascosta dietro la parete».

15. *unus est sensus*: leggiamo la stessa interpretazione, più diffusa, a *Com. Cant.* pp. 219-20, con stessa citazione da Geremia. Nell'omelia Origene si ferma qui. Invece nel commentario aveva sviluppato il tema dei sensi in modo più completo, non solo in negativo, e dopo la citazione da Geremia aveva continuato: «Se qualcuno presta ascolto a cose vane, soprattutto alla falsa scienza di dottrine erronee, allora la morte entra nell'anima attraverso la finestra delle orecchie. Se invece l'anima, osservando l'ordinamento del mondo, dalla bellezza delle creature comprende che Dio è il creatore dell'universo e ammira le sue opere e loda il creatore di queste opere, a tale anima attraverso le finestre degli occhi entra la vita. Quando porge orecchio alla parola di Dio e si diletta delle spiegazioni della sua sapienza e della sua scienza, all'anima di costui attraverso le finestre degli orecchi entra la luce della sapienza».

19. *sponsus prospiciat*: in un contesto in cui, oltre che nel lemma,

prospicere ricorre, in varie forme, ben altre quattro volte, preferisco anche qui leggere con P *prospiciat*, invece che *aspiciat* con gli altri Mss. e Baehrens (*adsp-*), attribuendo la responsabilità della maldestra *uariatio* non a Girolamo ma a qualche successivo trascrittore.

24. *per retia*: nel commentario inizialmente, pp. 219-20, Origene non annette specifico significato ai δίκτυα, «reti», qui col significato di «grata», «inferriata», e ne tratta associandole alle finestre: «Egli non si manifesta ancora a lei (cioè, all'anima) in maniera evidente e completa; ma quasi guardando attraverso la rete, l'esorta e la spinge a non starsene dentro in ozio, ma a uscire fuori e a cercare di vederlo non più attraverso finestre e reti né come attraverso uno specchio e per enigmi (*1 Ep. Cor.* 13, 12), bensì uscendo fuori e standogli faccia a faccia». Successivamente però, pp. 221-3, torna sul tema e lo svolge, come qui nell'omelia, assumendo δίκτυα nel significato usuale di reti, per significare le trappole, le insidie del diavolo, il che gli permette di proporre ampiamente il tema della redenzione apportata da Cristo, che nell'omelia assume tono più scopertamente parenetico. Gregorio di Nissa, p. 145, interpreta finestre e reti in senso positivo: «Le finestre sono i profeti, i quali fanno entrare la luce, mentre le inferriate sono gli intrecci dei precetti della legge; attraverso gli uni e gli altri penetra all'interno della casa (= la natura umana) il raggio della luce vera». Per Gregorio di Elvira, pp. 200-1, la parete è il corpo di Cristo, le finestre sono i suoi doni alla Chiesa, le reti sono la sua predicazione in parabole: «Come nelle reti (da pesca) ci sono nodi e legamenti, attraverso i quali si distendono gli spazi delle maglie, così anche nelle parabole alcune questioni sono oscure e come annodate, mentre altri concetti sono evidenti e di chiaro significato». Apponio, pp. 96-7, vede nella parete il simbolo dell'incredulità anteriore al battesimo e alla penitenza, ma anche il riparo della Chiesa dalla persecuzione; per la finestra segue l'interpretazione di Origene.

34-5. *corpus... tenebatur*: s'intenda che Cristo nell'incarnazione ha assunto un corpo in tutto uguale, eccetto il peccato, a quello degli altri uomini, e perciò tale che ricadesse anch'esso sotto il potere delle potenze avverse che tenevano in schiavitù l'uomo. Ma Cristo era immune da peccato: per questo, grazie alla potenza della sua divinità, ha potuto riscattare, a prezzo del suo sangue, il debito che aveva ridotto l'uomo schiavo del diavolo, vincere le potenze avverse e liberare l'uomo dalla schiavitù del peccato e della morte (*Com. Cant.* pp. 22-3): «Ma chi ha rotto il laccio se non colui che solo non ha potuto esser preso in esso? Infatti, se anch'egli si è trovato nella morte, ciò è stato volontariamente e non, come nel caso nostro, per necessità del peccato. Egli è il solo ch'è stato libero tra i morti (*Ps.* 87, 6). E poiché egli è stato libero tra i morti, vinto colui che aveva l'impero della morte, ha condotto via la prigionia, che veniva ancora tenuta nella morte. Non soltanto ha risuscitato sé stesso dai morti, ma insieme ha

risuscitato anche coloro che erano tenuti prigionieri nella morte e insieme li ha fatti sedere con lui nei cieli». Per il complesso significato della morte di Gesù in Origene, cfr. M. Simonetti, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma 1993, p. 145 sgg.

37. *dicit tibi*: anticipa *dicit* del lemma, che viene introdotto subito dopo e la cui prima parte è presentata come un inciso, dichiarativo di *dicit*. Articolando il discorso in questo modo, diventa inutile correggere in *dices*, come fa Baehrens, *dicit* (*dicet*) dei Mss., tanto più che la correzione non migliora di molto l'intelligenza del passo. Per un altro esempio di inserzione di un passo scritturistico mediante un inciso, cfr. 2, 13, 16.

45. *pluuia*: a *Com. Cant.* piogge e inverno sono prima interpretati <
(pp. 220-1) in positivo come la predicazione profetica che ha preparato la fioritura rappresentata dalla venuta di Cristo, e poi in negativo (p. 224) come tempo di turbamento dell'anima e di tempesta dei vizi. Nell'omelia Origene ha interpretato soltanto in negativo, con riferimento alla tempesta del peccato che ha travagliato l'umanità prima della redenzione. Anche il Nisseno, pp. 147-8, interpreta negativamente e vede nell'inverno il simbolo dell'idolatria debellata dalla venuta di Cristo. Gregorio di Elvira, p. 202, rileva il duplice valore dell'inverno, che significa insieme la tribolazione del mondo e la predicazione profetica; anche Apponio, p. 100, mette l'accento sull'asprezza gelida che ha preceduto l'incarnazione; il *Targum*, pp. 104-5, fa riferimento alla fine della schiavitù degli Israeliti in Egitto.

48-9. *creui... profeci*: con questo riferimento al passo di Luca, che ricorda brevemente la crescita e lo sviluppo fisico e intellettuale di Gesù bambino, Origene sembra voler insinuare un altro significato simbolico dell'inverno, cioè il tempo della vita nascosta di Gesù, di preparazione alla vita pubblica.

49. *sectionis*: traduce τῆς τομῆς dei LXX, ma l'ebraico permette <
anche altra lettura: «La saison vient des gais refrains» (Robert, p. 119); «È giunto il tempo di cantare» (Garbini, p. 149). Origene ha inteso τομή nel senso di potatura e interpretazione analoga a questa dell'omelia leggiamo a *Com. Cant.* p. 224: «Quando tutti questi turbamenti si saranno allontanati dall'anima e da lei sarà fuggita la tempesta dei desideri, allora cominceranno a fiorire in lei i fiori delle virtù. Allora verrà per lei anche il tempo della potatura, e se qualcosa di superfluo e inutile sarà rimasto nei suoi sensi e nei suoi pensieri, sarà tagliato via ed essa sarà ridotta alle gemme della comprensione spirituale». Invece il Nisseno, p. 154, intende che è giunto il tempo della raccolta dei fiori, simbolo delle virtù; per Apponio, pp. 101-2, la potatura simboleggia la separazione tra fedeli e infedeli che si è avuta con la venuta di Cristo; per il *Targum*, p. 105, lo sterminio dei primogeniti degli Egiziani.

50. *remissa peccatorum*: è espressione tecnica per indicare la re-

missione dei peccati. Si veda Cipriano, *Ep.* 64, 5-6, citato da Girolamo, *aduersus Pelagianos* III 18.

54. *turturis*: la tortora è volatile molto simile alla colomba. Origene, il quale ha trascurato la menzione che della colomba ha fatto lo sposo nel lodare, poco prima, la bellezza della sposa, ora imposta l'interpretazione sull'affinità dei due volatili ed estende alla tortora la tradizionale rappresentazione della colomba come simbolo dello Spirito Santo (cfr. *Eu. Matth.* 3, 16), connettendola con i caratteri tipici che la credenza popolare assegnava alla tortora (sulla predilezione della tortora per i luoghi solitari, cfr. *Physiologus*, p. 93 Sbordone; per i luoghi elevati, cfr. Girolamo, *aduersus Iouinianum* I 30): lo Spirito Santo si presenta ai peccatori in veste di colomba e invece sotto l'aspetto di tortora a chi nella solitudine cerca la perfezione. Nel commentario, Origene aveva già connesso la colomba con lo Spirito Santo a proposito della lode della bellezza della sposa (p. 224), così che poi solo brevemente accenna alla tortora come simbolo della voce della sapienza, cioè di Cristo stesso (pp. 224, 226). Gregorio di Nissa, p. 154, riferisce la voce della tortora, che annuncia la venuta della primavera, a Giovanni Battista, precursore di Cristo; Gregorio di Elvira, p. 203, vede nella tortora il simbolo della Chiesa proveniente dai gentili; Apponio, pp. 102-3, il simbolo di Maria Vergine, con riferimento all'annunciazione. Il *Targum*, pp. 105-6, interpreta la tortora come simbolo dello Spirito Santo che si rivolge ad Abramo (*Gen.* 15, 14).

69. *quemlibet intellege*: Baehrens espunge questa espressione ritenendola una glossa. Io sono invece d'avviso che la si possa accettare nel testo considerandola come esplicitazione non di un ignoto lettore ma di Origene stesso, o forse di Girolamo: lo Spirito Santo appare in forma di tortora a Mosè e a qualcuno – intendi uno qualunque – dei profeti, cioè senza specificare nominativamente come invece per Mosè. Per espressioni generalizzanti in qualche modo analoghe, cfr. 1, 7, 14-5 *Intellege mihi hoc de Paulo et alio quocumque sanctorum*, e anche 1, 3, 43-4 *Ego arbitror quia et Moyses habuerit aromata et Aaron et singuli prophetarum.*

71. *grossus*: traduce il greco ὀλύνθους. Sono i primi frutti del fico, che raramente giungono a maturazione. Qui nell'omelia Origene vede in questo dettaglio solo un'indicazione cronologica, rinforzata dalla citazione di *Eu. Matth.* 24, 32; invece a *Com. Cant.* pp. 224-5, aveva spiegato: «Certo non ancora proprio i frutti dello spirito, che sono amore letizia pace, ecc., ma tuttavia già i germogli di tali frutti ha cominciato a produrre lo spirito dell'uomo, che in lui è allegoricamente designato come fico». Anche Gregorio di Nissa, p. 155, si vale del carattere primaticcio dei *grossi* per un'interpretazione simile a quella di Origene; Gregorio di Elvira, p. 203, vede nei frutti il simbolo dei giudei che avevano creduto in Cristo; Apponio, p. 104, vi

scorge il simbolo dei frutti dolcissimi della dottrina degli apostoli, in contrapposizione a quelli amarissimi prodotti dalla Sinagoga; come di consueto, il *Targum*, p. 106, storicizza e fa riferimento al cantico intonato dagli Israeliti al passaggio del Mar Rosso (*Ex.* 15, 1).

13, 2-3. *adulescentulis*: non c'era motivo per menzionare le fanciulle, < che sono assenti da tutto il contesto, e anche la precisazione che ciò che sopra era stato spiegato l'aveva detto la sposa allo sposo appare un vero e proprio *lapsus*, dato che anche le parole precedenti erano state pronunciate, come queste ora citate, non dalla sposa ma dallo sposo. Spieghiamo l'incongruenza considerando che Origene si avvia a terminare l'omelia con l'esaltazione della sposa, cioè dell'anima cristiana che ormai sta concludendo il suo itinerario spirituale: ritiene perciò opportuno riportare in scena le fanciulle, cioè le anime ancora variamente imperfette, per rilevarne, come aveva fatto all'inizio della prima omelia, l'inferiorità rispetto alla sposa e invitarle, con l'esortazione finale, a mettere a frutto l'insegnamento ricevuto.

7. *tegmine petrae*: per associazione di termini, questo riparo della < roccia richiama a Origene la cavità della roccia di *Ex.* 33, 22, al riparo della quale Mosè può vedere Dio da tergo. A *Com. Cant.* p. 231, come a *Hom. Ier.* 16, 2-3, la roccia è simbolo di Cristo, che permette al credente, tramite la sua incarnazione, una limitata conoscenza di Dio. In questo contesto, perciò, il richiamo a Cristo roccia ammonisce gli uditori, che Origene sa o immagina al corrente di questa simbologia, a tenersi stretti a Cristo, per poter progredire dall'antemurale fino al muro, cioè progredire nella conoscenza dei misteri divini (*Com. Cant.* p. 231). Invece il Nisseno, pp. 160-1, vede nel passaggio dall'antemurale al muro il passaggio dal riparo della legge a quello del Vangelo; Gregorio di Elvira, pp. 204-5, riferisce semplicemente il muro a Cristo, e così fa anche Apponio, pp. 106-9, con interpretazione molto più elaborata.

12. *reuelata facie*: 2 *Ep. Cor.* 3, 18 è passo prediletto da Origene per significare il momento finale dell'ascesa dell'anima a Dio. Tra le tante occorrenze, cfr. *Princ.* I 1, 2; *Com. Mt.* XII 12; *Com. Io.* XXXII 28, 357; *Hom. Gen.* 6, 1; *Hom. Num.* 17, 3; *Hom. Ier.* 16, 1; *Hom. Ez.* 14, 2.

14-5. *faciem tuam... uocem tuam*: nel commentario, pp. 231-3, Origene si sofferma molto di più sul viso della sposa che non sulla voce: «quello senza dubbio che ogni giorno si rinnova a immagine di colui che l'ha creato, che non ha in sé macchia o ruga o alcunché di tal genere ma è santo e immacolato, quale Cristo ha presentato a sé la Chiesa (2 *Ep. Cor.* 4, 16; *Ep. Col.* 3, 10; *Ep. Eph.* 5, 27), cioè le anime che sono venute alla perfezione, che tutte insieme formano il corpo della Chiesa». Gli altri commentatori (cfr. Ippolito, pp. 39-40; Gregorio di Nissa, pp. 163-4; Gregorio di Elvira, p. 205; Apponio, p.

109) non rilevano in modo particolare questo passo, che il *Targum*, pp. 107-8, in connessione con la protezione della roccia, riferisce a Israele circondato dai suoi nemici e protetto da Dio. Se Origene qui rileva più la voce della sposa che il volto, è solo al fine di innalzare il tono del discorso in chiusura di omelia.

16. *tace*: inserendo nella perorazione finale questa citazione, che non solo è assente dal commentario ma non trova riscontro neppure nelle altre sue opere giunte a noi, Origene vuole mettere in rilievo ancora una volta, in chiusura, il progresso dalla vecchia alla nuova economia: il passo veterotestamentario, avulso dal contesto, significa che a Israele non era permesso parlare a Dio, cioè rivolgersi a lui con la confidenza di chi è progredito nella vita spirituale. A questo stato di perfezione è giunta l'anima cristiana impegnata asceticamente come auspica Origene, e perciò è ormai in grado di rivolgersi con confidenza a Cristo.

20. *dicit*: questa lezione, attestata da P A C, si fa preferire a *dicet* degli altri Mss. e di Baehrens, in quanto Origene, nel concludere l'omelia, vuole rilevare come presente, attuale, il felice effetto del progresso spirituale dell'anima: il Logos non ti dirà, ma proprio ora ti dice: la tua voce è dolce e bello il tuo viso.

21. *consurgentes*: alla fine dell'omelia Origene invita gli uditori ad alzarsi in piedi per concludere con una preghiera la liturgia della parola.

22. *sponso... Iesu*: questo accumulo di appellativi cristologici è tutt'altro che pleonastico. Essi, come abbiamo chiarito sopra (cfr. nota a 2, 9, 3), rilevano i diversi modi con cui Cristo opera a beneficio delle anime secondo il loro livello di vita morale: perciò, nel concludere, Origene si augura che egli e i suoi ascoltatori possano condividere il rapporto con Cristo in modo vario e molteplice, a significare un continuo e progressivo perfezionamento spirituale.

INDICI

Indice dei nomi e di alcune cose notevoli

Indice dei passi biblici

«Scrittori greci e latini»

Con questa collana, la Fondazione Lorenzo Valla e l'editore Mondadori intendono fornire al pubblico italiano – quello degli studiosi e quello, più vasto, dei semplici lettori colti – l'autorevole raccolta di classici che esso non ha mai posseduto. Da un lato, si desidera pubblicare dei libri che entrino stabilmente a far parte della biblioteca di ogni studioso, come fondamentali opere di consultazione: testi e commenti, che raccolgano tutta la tradizione degli studi filologici e storici e che offrano interpretazioni nuove, attraverso le quali debba passare la strada della scienza. Ma, al tempo stesso, ognuno di questi libri potrà restare tra le mani di tutti coloro che non conoscono o conoscono poco il greco e il latino; di tutti coloro che leggono Eraclito e Virgilio, Gerolamo e Procopio mossi da uno slancio della fantasia e dell'intelligenza, o da un bisogno di apprendere non sorretto da una preparazione scientifica; e che quindi debbono venire soccorsi nel loro rapporto con un testo antico.

Il programma della collana comprende testi di ogni specie: poetici e storici, filosofici e religiosi, teatrali e scientifici, narrazioni e viaggi: libri che sono il simbolo stesso della classicità, come l'*Odissea* e l'*Eneide*, e libri mai tradotti in italiano, ignoti al pubblico colto, o inediti. L'arco storico della raccolta è vastissimo: dai documenti micenei fino alle ultime testimonianze della grecità pagana, dalla letteratura latina arcaica a Boezio: capolavori della patristica greca e latina, vite dei santi, libri storici del primo e tardo Medioevo latino, e quella letteratura bizantina di cui il pubblico italiano ignora la ricchezza.

Ogni volume della collana comprende: un'introduzione; una bibliografia; il testo originale, accompagnato da un apparato critico; la traduzione italiana; un commento, che chiarisce tutti gli

elementi (d'ordine storico e filologico, archeologico e religioso, filosofico e simbolico, linguistico e stilistico) necessari alla comprensione e all'interpretazione del testo; indici e sussidi.

I curatori sono scelti tra i maggiori studiosi dell'antichità classica e cristiana, della civiltà bizantina e del Medioevo latino, oggi attivi in ogni paese. Vengono pubblicati in media quattro volumi ogni anno.

VOLUMI PUBBLICATI

Omero, *Odissea*

vol. I: LIBRI I-IV, a cura di Stephanie West;

vol. II: LIBRI V-VIII, a cura di J.B. Hainsworth;

vol. III: LIBRI IX-XII, a cura di Alfred Heubeck;

vol. IV: LIBRI XIII-XVI, a cura di Arie Hoekstra;

vol. V: LIBRI XVII-XX, a cura di Joseph Russo;

vol. VI: LIBRI XXI-XXIV, a cura di M. Fernández-Galiano e A. Heubeck.

Traduzione di G.A. Privitera.

Arcana Mundi

a cura di Georg Luck.

vol. I: MAGIA, MIRACOLI, DEMONOLOGIA.

Inni omerici

a cura di Filippo Càssola.

Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*

a cura di Carlo Diano e Giuseppe Serra.

Pindaro, *Le Odi*

5 volumi

vol. II: LE PITICHE, a cura di B. Gentili, P. Angeli Bernardini, E. Cingano e P. Giannini;

vol. IV: LE ISTMICHE, a cura di G.A. Privitera.

Empedocle, *Poema fisico e lustrale*
a cura di Carlo Gallavotti.

Erodoto, *Le Storie*
9 volumi

vol. I: LIBRO I: LA LIDIA E LA PERSIA
a cura di David Asheri, traduzione di Virginio Antelami;

vol. II: LIBRO II: L'EGITTO
a cura di Alan B. Lloyd, traduzione di Augusto Fraschetti;

vol. III: LIBRO III: LA PERSIA
a cura di David Asheri e Silvio M. Medaglia,
traduzione di Augusto Fraschetti;

vol. IV: LIBRO IV: LA SCIZIA E LA LIBIA
a cura di Aldo Corcella e Silvio M. Medaglia,
traduzione di Augusto Fraschetti;

vol. V: LIBRO V: LA RIVOLTA DELLA IONIA
a cura di Giuseppe Nenci;

vol. VIII: LIBRO VIII: LA BATTAGLIA DI SALAMINA
a cura di Agostino Masaracchia;

vol. IX: LIBRO IX: LA SCONFITTA DEI PERSIANI
a cura di Agostino Masaracchia.

Aristofane, *Le Nuvole*
a cura di Giulio Guidorizzi, introduzione e traduzione di Dario Del Corno.

Aristofane, *Gli Uccelli*
a cura di Giuseppe Zanetto, introduzione e traduzione di Dario Del Corno.

Aristofane, *Le Rane*
a cura di Dario Del Corno.

Aristofane, *Le Donne all'assemblea*
a cura di Massimo Vetta, traduzione di Dario Del Corno.

Aristotele, *Dell'arte poetica*
a cura di Carlo Gallavotti.

LE STORIE E I MITI DI ALESSANDRO

Alessandro nel Medioevo occidentale
a cura di Piero Boitani, Corrado Bologna, Adele Cipolla, Peter Dronke,
Mariantonia Liborio.

Catullo, *Le poesie*
a cura di Francesco Della Corte.

Virgilio, *Eneide*

a cura di Ettore Paratore, traduzione di Luca Canali.

vol. I:	LIBRI I-II	vol. IV:	LIBRI VII-VIII
vol. II:	LIBRI III-IV	vol. V:	LIBRI IX-X
vol. III:	LIBRI V-VI	vol. VI:	LIBRI XI-XII.

Tibullo, *Le elegie*

a cura di Francesco Della Corte.

Ovidio, *L'arte di amare*

a cura di Emilio Pianezzola, con la collaborazione di Gianluigi Baldo e Lucio Cristante.

Manilio, *Il poema degli astri (Astronomica)*

introduzione e traduzione di Riccardo Scarcia, testo critico a cura di Enrico Flores, commento a cura di Simonetta Feraboli e Riccardo Scarcia.

vol. I: LIBRI I-II.

Flavio Giuseppe, *La Guerra giudaica*

a cura di Giovanni Vitucci.
Con un'appendice sulla traduzione in russo antico a cura di Natalino Radovich.
2 volumi.

Plutarco, *Le vite di Teseo e di Romolo*

a cura di Carmine Ampolo e Mario Manfredini.

Plutarco, *Le vite di Licurgo e di Numa*

a cura di Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Plutarco, *Le vite di Temistocle e di Camillo*

a cura di Carlo Carena, Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Plutarco, *Le vite di Cimone e di Lucullo*

a cura di Carlo Carena, Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Plutarco, *Le vite di Nicia e di Crasso*

a cura di Maria Gabriella Angeli Bertinelli, Carlo Carena, Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Plutarco, *Le vite di Demetrio e di Antonio*

a cura di Luigi Santi Amantini, Carlo Carena e Mario Manfredini.

Plutarco, *Le vite di Lisandro e di Silla*

a cura di Maria Gabriella Angeli Bertinelli, Mario Manfredini, Luigi Piccirilli e Giuliano Pisani.

Plutarco, *Le vite di Arato e di Artaserse*
a cura di Mario Manfredini, Domenica Paola Orsi e Virginio Antelami.

Plutarco, *La vita di Solone*
a cura di Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Anonimo, *Origine del popolo romano*
a cura di Giovanni D'Anna, corredo iconografico a cura di Carlo Gasparri.

Il Cristo

vol. I: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI DAL I AL IV SECOLO
a cura di Antonio Orbe e Manlio Simonetti;

vol. II: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI IN LINGUA GRECA
DAL IV AL VII SECOLO, a cura di Manlio Simonetti;

vol. III: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI IN LINGUA LATINA
DA AGOSTINO AD ANSELMO DI CANTERBURY, a cura di Claudio Leonardi;

vol. IV: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI IN LINGUA LATINA
DA ABELARDO A SAN BERNARDO, a cura di Claudio Leonardi;

vol. V: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI DA RICCARDO DI SAN VITTORE
A SANTA CATERINA DA SIENA, a cura di Claudio Leonardi.

Atti e Passioni dei Martiri
a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. van Assendelft; traduzioni di Gioacchino Chiarini, G.A.A. Kortekaas, Giuliana Lanata, Silvia Ronchey.

Testi gnostici in lingua greca e latina
a cura di Manlio Simonetti.

Pausania, *Guida della Grecia*
10 volumi, a cura di Domenico Musti e Mario Torelli.
Testo, traduzione e commento di L. Beschi, G. Maddoli, M. Moggi, D. Musti, M. Osanna, V. Saladino, M. Torelli.

vol. I: LIBRO I: L'ATTICA
a cura di Domenico Musti e Luigi Beschi;

vol. II: LIBRO II: LA CORINZIA E L'ARGOLIDE
a cura di Domenico Musti e Mario Torelli;

vol. III: LIBRO III: LA LACONIA
a cura di Domenico Musti e Mario Torelli;

vol. IV: LIBRO IV: LA MESSENIA
a cura di Domenico Musti e Mario Torelli;

vol. V: LIBRO V: L'ELIDE E OLIMPIA
a cura di Gianfranco Maddoli e Vincenzo Saladino.

Claudio Tolomeo, *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*
a cura di Simonetta Feraboli.

Apollodoro, *I miti greci (Biblioteca)*
a cura di Paolo Scarpi, traduzione di Maria Grazia Ciani.

Origene, *Il Cantico dei cantici*
a cura di Manlio Simonetti.

Giuliano Imperatore, *Alla Madre degli dei (e altri discorsi)*
introduzione di Jacques Fontaine, testo critico a cura di Carlo Prato, traduzione e commento di Arnaldo Marcone.

Anonimo, *Le cose della guerra*
a cura di Andrea Giardina.

Basilio di Cesarea, *Sulla Genesi*
a cura di Mario Naldini.

Gregorio di Nissa, *La vita di Mosè*
a cura di Manlio Simonetti.

Sant'Agostino, *Commento ai Salmi*
a cura di Manlio Simonetti.

Sant'Agostino, *Confessioni*
testo criticamente riveduto a cura di Manlio Simonetti, traduzione di Gioacchino Chiarini. 5 volumi

vol. I: LIBRI I-III, a cura di Jacques Fontaine, José Guirau, Marta Cristiani, Luigi F. Pizzolato, Paolo Siniscalco;

vol. II: LIBRI IV-VI, a cura di Patrice Cambronne, Luigi F. Pizzolato, Paolo Siniscalco;

vol. III: LIBRI VII-IX, a cura di Goulven Madec, Luigi F. Pizzolato;

vol. IV: LIBRI X-XI, a cura di Marta Cristiani, Aimé Solignac;

vol. V: LIBRI XII-XIII, a cura di Jean Pépin, Manlio Simonetti.

Sant'Agostino, *L'istruzione cristiana*
a cura di Manlio Simonetti.

Orosio, *Le Storie contro i pagani*
a cura di Adolf Lippold, traduzioni di Aldo Bartalucci e Gioacchino Chiarini. 2 volumi.

Vite dei Santi dal III al VI secolo
sotto la direzione di Christine Mohrmann

Vita di Antonio
introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento a cura di G.J.M. Bartelink, traduzione di Pietro Citati e Salvatore Lilla;

Palladio, *La Storia Lausiaca*
introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento a cura di G.J.M. Bartelink, traduzione di Marino Barchiesi;

Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino
introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento a cura di A.A.R. Bastiaensen, traduzioni di Luca Canali e Carlo Carena;

Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola
introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento a cura di A.A.R. Bastiaensen e J.W. Smit, traduzioni di Luca Canali e Claudio Moreschini.

La Regola di san Benedetto e le Regole dei Padri
a cura di Salvatore Pricoco.

Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*
a cura di Lidia Capo.

Giovanni Scoto, *Omelia sul Prologo di Giovanni*
a cura di Marta Cristiani.

Rodolfo il Glabro, *Cronache dell'anno Mille*
a cura di Guglielmo Cavallo e Giovanni Orlandi.

Michele Psello, *Imperatori di Bisanzio (Cronografia)*
a cura di Salvatore Impellizzeri, Ugo Criscuolo, Silvia Ronchey; introduzione di Dario Del Corno. 2 volumi.

Niceta Coniata, *Grandezza e catastrofe di Bisanzio (Narrazione cronologica)*
introduzione di Alexander Kazhdan, testo critico e commento a cura di Riccardo Maisano, traduzione di Anna Pontani.

vol. I: LIBRI I-VIII.

La caduta di Costantinopoli
testi greci, latini, italiani, francesi, slavi..., a cura di Agostino Pertusi.

vol. I: LE TESTIMONIANZE DEI CONTEMPORANEI

vol. II: L'ECO NEL MONDO.

Lorenzo Valla, *L'arte della grammatica*
a cura di Paola Casciano.

Questo volume è stato impresso
nel mese di marzo dell'anno 1998
presso la Arnoldo Mondadori Editore S.p.A.
Stabilimento di Verona

Stampato in Italia – Printed in Italy